ISSN 2654-2366

Archive

Αθήνα 2007 Τόμος 3



Επιστημονική περιοδική έκδοση ανοικτού περιεχομένου

ISSN

Τόμος 3 - 2007

Αριθμός Τόμου: Archive τόμος 3, 2007
Εκδότης: Κ. Καλογερόπουλος
Τόπος έκδοσης: Μοράβα 8, 121 36 Περιστέρι, Αθήνα
Χρονολογία έκδοσης: Δεκέμβριος 2007

Περιεχόμενα

Περιλήψεις

Καλογερόπουλος, Κ. 2007, Οι φορητές εικόνες στη βυζαντινή και μεταβυζαντινή καλλιτεχνική παραγωγή, *Archive* 3, 6-13.

Σε όλη τη διαδρομή της στον χώρο και τον χρόνο η φορητή εικόνα αναδεικνύεται όχι μόνο ως πολύτιμο λατρευτικό μέσο, αλλά ταυτόχρονα ένα πολύτιμο αρχείο των διαρκών αλλαγών της βυζαντινής καλλιτεχνικής παραγωγής. Μέσα σε αυτή την απέραντη ποικιλία έκφρασης, απόδοσης, θεματογραφίας, επινόησης τεχνικών, η έννοια στερεότυπος συμβολισμός, στατικότητα κ.λπ. που αποδίδεται από αρκετούς ερευνητές ή κριτικούς της τέχνης στη βυζαντινή τέχνη χάνει τη σημασία της. Όσο και αν στρέφεται κανείς στην καθαρά κοινωνική σημασία της τέχνης, δεν μπορεί να μη σταθεί για λίγο και να αντικρίσει τη σημασία της πνευματικής ακτινοβολίας του αυθόρμητου και του πηγαίου συναισθήματος που παράγει η λατρεία και η πίστη μέσα από την πειθαρχία των μορφών του εικονογραφικού προγράμματος.

Τσοπάνης, Κ. 2007, Το ιερό ως θεϊκή αποκάλυψη, *Archive*, 3, 14-19.

Το «ιερό» αποτελεί ένα από τα βασικότερα και τα πιο αμετάβλητα συστατικά της ανθρώπινης θρησκευτικότητας. Είναι το *mysterium tremendum* μπροστά στο οποίο στέκεται ενεός ο άνθρωπος και το οποίο σηματοδοτεί την παρουσία του θεϊκού στον κόσμο και εμφορείται από τη δύναμη του μεταφυσικού. Με άλλα λόγια πρόκειται για ένα αποκαλυπτικό σημείο της θεότητας. Πολλές φορές στην ιστορία της θρησκευτικής σκέψης έχουν γίνει προσπάθειες να μελετηθεί και να ερμηνευθεί η παρουσία της ιδέας του «Ιερού» στην ανθρώπινη θρησκευτικότητα, καθώς και να δοθεί ένας ορισμός της έννοιάς του. Τι είναι άραγε το «Ιερό» και γιατί ο άνθρωπος χαρακτηρίζει και πιστεύει ορισμένα μέρη ή φυσικά αντικείμενα ως ιερά; Ποιός είναι ο λόγος που τον ωθεί να επιζητεί την επαφή μαζί τους; Μια επαφή μάλιστα που πολλές φορές αντιμετωπίζεται με τρόμο από το συγκλονισμένο από την παρουσία του «Ιερού», ανθρώπινο ον.

Καλογερόπουλος, Κ. 2007, Εικαστικά και αρχιτεκτονικά θέματα του 19ου αιώνα, *Archive*, 3, 20-24.

Τόσο τα εικαστικά, όσο και τα αρχιτεκτονικά θέματα της περιόδου του 19ου αι. υποδεικνύουν την επίδραση δυτικότροπων νεοκλασικών ρευμάτων στην ελληνική καλλιτεχνική παραγωγή. Επιδράσεις, οι οποίες αναπόφευκτα συγχωνεύθηκαν με την ελληνική πραγματικότητα. Κατά τη γνώμη μας η νεοκλασική άποψη σχετίζεται ιδιαίτερα με τον ρομαντικό, εξατομικευμένο τρόπο που έβλεπαν οι δυτικοί καλλιτέχνες και αρχιτέκτονες την αρχαιότητα και όχι με τον τρόπο που έβλεπαν οι Έλληνες τον εαυτό τους και το παρελθόν τους. Τούτο είχε ως φυσική συνέπεια την καλλιέργεια, από μέρους των ελλήνων καλλιτεχνών ιδιαίτερων στοιχείων, ακόμα και στα βαθύτερα στρώματα του ακαδημαϊσμού, τα οποία λειτούργησαν ως σπόροι για την καλλιέργεια της ελληνικότητας αφενός και της νεωτερικότητας αφετέρου.

Τσοπάνης, Κ. 2007, Μυστικισμός και θρησκευτική πίστη, *Archive*, 3, 25-34.

Ο μυστικισμός είχε να αντιμετωπίσει στην ιστορική του πορεία, ως φαινόμενο της θρησκευτικής σκέψης του ανθρώπου, εκτός της αντίδρασης που εκδήλωσε κατά καιρούς εναντίον του η κάθε επίσημη θρησκεία, ιουδαϊκή, χριστιανική, ισλαμική, κ.ά. και τη θρησκευτική πίστη των πολλών ανθρώπων, η οποία συχνά δεν επιδίωκε την άμεση ένωση

του ανθρώπου με το θείο και αντιστρατευόταν τις τακτικές και τις μεθόδους των μυστικιστών, αντιτάσσοντας σε αυτές την τυφλή πίστη στα δόγματα της επίσημης λατρείας. Πολλές φορές ο μυστικισμός υποχώρησε, κρυμμένος στα βάθη της ανθρώπινης ψυχής, για να επανεμφανιστεί πιο δυνατός όταν οι περιστάσεις τον καλούσαν. Μια τέτοια έντονη επανεμφάνιση του μυστικισμού ζούμε σήμερα, καθώς πολλά ανήσυχα πνεύματα απορρίπτουν το σχετικό και ζητούν το απόλυτο.

Σιούλη Κατάκη, Ζ. 2007, Φυλή, φρατρία, δήμος και η ιδιότητα του πολίτη, *Archive*, 3, 35-40.

Αποτελεί διαπίστωση, ότι η ιδιότητα του πολίτη στην αρχαιότητα ήταν το μέσον απόκτησης δικαιωμάτων και υποχρεώσεων στην οργάνωση της πόλης-κράτους. Πολυπόθητα οφέλη, όπως η ατομική ελευθερία, η απόκτηση γης και ακίνητης περιουσίας, η δυνατότητα του «εκλέγειν και εκλέγεσθαι», η συμμετοχή σε εκδηλώσεις αλλά και παροχές από την πλευρά της πόλης, συνδέονται άμεσα με την ιδιότητα του πολίτη, την οποία προασπίζονταν αρχέγονες κοινωνικές ομάδες. Η φρατρία, η φυλή και ο δήμος υπήρξαν οι κυρίαρχες αφετηρίες, για την απόκτηση ή την άσκηση της ιδιότητας αυτής και αποτελούν αντικείμενο της συγκεκριμένης μελέτης.

Καλογερόπουλος, Κ. 2007, Γυναίκες-δουλεία-δημοκρατία στην αρχαιοελληνική κοινωνία, *Archive*, 3, 41-50.

Κριτικό δοκίμιο που επιχειρεί να παρουσιάσει συνοπτικά τα χαρακτηριστικά της αθηναϊκής δημοκρατίας βάσει της αφήγησης του Θουκυδίδη. Επίσης, θίγει το ζήτημα της δουλείας βάσει των θέσεων του Αριστοτέλη για την απόκτηση της αρετής και την ενασχόληση με τα πολιτικά και το ζήτημα της θέσης της γυναίκας στην αρχαιοελληνική κοινωνία, πάλι βάσει συγκεκριμένου αποσπάσματος του Θουκυδίδη.

Σιούλη Κατάκη, Ζ. 2007, Οικογένεια και πόλις *Archive*, 3, 51-56.

Στην αρχαία ελληνική κοινωνία, ο θεσμός της οικογένειας αποτελούσε τον προμαχώνα προστασίας προσώπων και περιουσιών. Η πολιτική και βιολογική συνέχεια του οίκου σηματοδοτείτο μέσα από κοινωνικές πρακτικές (γάμος, κληρονομιά, ανατροφή παιδιών, θρησκευτικές τελετουργίες) και προϋπέθετε συγκεκριμένους ρόλους τόσο για τους άντρες, όσο και για τις γυναίκες. Αναπτύσσοντας τη ιδέα της μέριμνας της οικογένειας στην πόλη-κράτος της Αθήνας και της Σπάρτης τόσο για τη μεταβίβαση των αγαθών όσο και στη διαμόρφωση των κοινωνικών ρόλων των δυο φύλων, θα επιχειρήσουμε να αξιολογήσουμε κατά πόσο οι Έλληνες αντιλαμβάνονταν την οικογένεια ως οργανικό στοιχείο της πόλης-κράτους.

Καλογερόπουλος, Κ. 2007, Η γυναίκα στη λυρική και την επική ποίηση, *Archive*, 3, 57-62.

Πρόκειται για μια μελέτη που σχετίζεται με την εικόνα της γυναίκας στην αρχαϊκή ποίηση, εντοπίζοντας πιθανές διαφορές ανάμεσα στον τρόπο απεικόνισης του έπους και τον τρόπο απεικόνισης της λυρικής ποίησης. Η έρευνά εδώ εστιάζεται στην εξέταση των ρόλων που αναλαμβάνει η γυναίκα στα συγκεκριμένα αποσπάσματα, σε ποιά στοιχεία της γυναικείας προσωπικότητας δίνεται έμφαση και με ποιόν τρόπο παρουσιάζονται οι σχέσεις άνδρα-γυναίκας.

Αρχαιολογία Βυζαντινές σπουδές Τέχνη

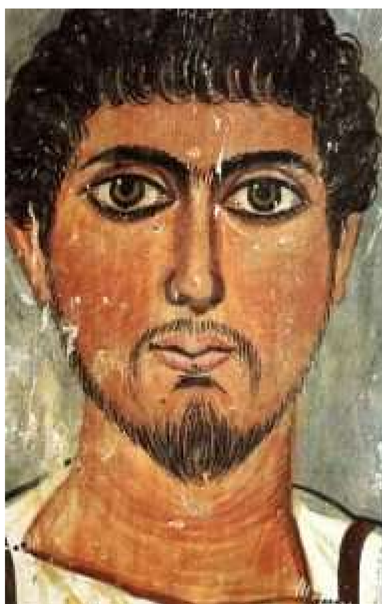
Οι φορητές εικόνες στη βυζαντινή και μεταβυζαντινή καλλιτεχνική παραγωγή

Λέξεις κλειδιά: *αμφιπρόσωπες εικόνες*, *βυζαντινή περίοδος*, *φαγιούμ*, *φορητές εικόνες*

Κ. Καλογερόπουλος, Δρ. Πανεπιστημίου Αιγαίου
Στο παρόν δοκίμιο θα επιχειρήσουμε να δούμε συνοπτικά ένα σημαντικό τομέα της βυζαντινής και μεταβυζαντινής καλλιτεχνικής παραγωγής, τις φορητές εικόνες, έτσι όπως εξελίχθηκε μέσα στο χρόνο, από τον 6ο έως τον 17ο αιώνα.

Η χρήση συγκεκριμένων παραδειγμάτων καθίσταται ιδιαίτερα αναγκαία στην προκειμένη περίπτωση, εξαιτίας του περιορισμένου χώρου που δεν ευνοεί την ανάπτυξη θεωρητικών προσεγγίσεων, αν και το ιδεολογικό υπόβαθρο της εικόνας είναι ένα σημαντική περίπτωση μελέτης για τον τρόπο με τον οποίο μπορεί η τέχνη να λειτουργεί ως μέσο υπέρβασης του αισθητού κόσμου και προσέγγισης του μεταφυσικού[1].

Η πορεία στο Χρόνο[2]: οι καταβολές



Εικ. 1 Νεαρός γενειοφόρος, τέμπερα σε ξύλο από δρυ

Κατά την επικρατούσα σήμερα άποψη[3] οι καταβολές της εικόνας αναζητούνται στις νεκρικές προσωπογραφίες της Αιγύπτου, τα γνωστά πορτραίτα του Φαγιούμ[4]. Στην προκειμένη περίπτωση επιλέχθηκε ο Νεαρός Γενειοφόρος, πορτραίτο νεαρού γενειοφόρου άνδρα, καλλιτεχνημένο με την τεχνική της τέμπερας σε ξύλο από δρυ. Βρίσκεται σήμερα στο Βρετανικό Μουσείο, Τμήμα Αιγυπτιακών Αρχαιοτήτων (ΕΑ 63397) και οι διαστάσεις του είναι 30,3 x 18,3 x 0,5 cm. Χρονολογείται περίπου στο 110-130.

Το πορτραίτο κατά την εκτίμηση των εκθετών του[5] είναι στυλιζαρισμένο έργο «λαϊκού» ζωγράφου. Οπωσδήποτε σε αυτή την προσωπογραφία μπορεί να εντοπιστεί κανείς στα σμιχτά φρύδια και τον τρόπο που είναι ζωγραφισμένα τα χείλη, η μύτη και οι βλεφαρίδες. Ωστόσο, εμείς θα στρέψουμε την προσοχή μας στο γεγονός ότι το πορτραίτο παρουσιάζει

μια αυστηρή μετωπικότητα, εμφανή σε έργα της βυζαντινής καλλιτεχνικής παραγωγής, καθώς και στερεότυπα στοιχεία που μπορούν να αναγνωριστούν σε μεταγενέστερες βυζαντινές προσωπογραφίες, (ένταση βλέμματος, κόμμωση, χρώμα φόντου, γένειο κ.λπ)[6]. Επίσης, στο γεγονός ότι απομακρύνεται από το ρεαλιστικό στοιχείο που παρουσιάζουν άλλες προσωπογραφίες από το ίδιο corpus εικόνων και τέλος στην τεχνική παραγωγής του, η οποία θεωρείται σπανιότερη για τη συγκεκριμένη περίοδο[7].



Εικ. 2 Η Παναγία η Βρεφοκρατούσα ενθρονισμένη με αγγέλους και τους αγίους Θεόδωρο και Γεώργιο

Πρωτοβυζαντινή τέχνη: παλαιοχριστιανικές εικόνες

Από την περίοδο της πρωτοβυζαντινής τέχνης επιλέχθηκε Η Παναγία η Βρεφοκρατούσα ενθρονισμένη με αγγέλους και τους αγίους Θεόδωρο και Γεώργιο[8]. Οι διαστάσεις της εικόνας είναι 68,5 Χ,49,7 cm και η τεχνική της είναι εγκαυστική σε ξύλο. Χρονολογείται στο πρώτο μισό του 6ου αιώνα και ανήκει στη συλλογή της Μονής της αγ. Αικατερίνης στο Σινά.

Το εικονογραφικό σχήμα με την Θεοτόκο σε πολυτελή θρόνο, συνοδευόμενη με στρατιωτικούς Αγίους και Αγγέλους θεωρείται ότι προέρχεται από την αυτοκρατορική εικονογραφία και αποδίδει στην εικόνα τη δογματική λειτουργική έννοια του μυστηρίου της ενανθρώπισης του λόγου και της δόξας της μητέρας του Θεού. Η συγκεκριμένη θεματογραφία παρατηρείται και σε τοιχογραφικό διάκοσμο της ίδιας περιόδου[9]. Εξαιτίας της άρτιας εκτέλεσης της εγκαυστικής τεχνικής[10] και της σύνθεσης η εικόνα θεωρείται έργο κωνσταντινοπολίτικου εργαστηρίου και είναι πιθανώς αυτοκρατορικό δώρο του Ιουστινιανού προς την Μονή. Η αυστηρή μετωπικότητα των μορφών των αγίων και της Παναγίας καθώς και οι σχηματοποιήσεις της εικόνας (πτυχώσεις ενδυμάτων, απόδοση της μορφής, ο σταυρός, το χρώμα του φόντου και η παράθεση των αγγελικών μορφών) δείχνουν μια διαφοροποίηση από το ρεαλιστικό στοιχείο που παρατηρείται στον Χριστό Παντοκράτορα και στον Απόστολο Πέτρο, πρόδρομο των επερχόμενων αλλαγών και της καθιέρωσης εικονογραφικών μοτίβων. Οι δύο άγγελοι πίσω έχουν στραμμένα τα κεφάλια σε προοπτική ¾ και κοιτάζουν προς τα πάνω, στον ουρανό, απ' όπου έρχεται η θεϊκή ευλογία[11].



Εικ. 3 Η Σκηνή της Σταύρωσης.Μονή της αγ. Αικατερίνης στο Σινά

Η τέχνη της εικονομαχίας

Οι εικόνες στην περίοδο της Εικονομαχίας (726-843) είναι σπάνιες, καθώς αντικαταστάθηκαν από ανεικονικό διάκοσμο. Ωστόσο, φαίνεται πως συνεχίστηκε σε περιοχές εκτός του βυζαντινού κράτους. Η σκηνή της Σταύρωσης αντιπροσωπεύει μια τέτοια εικόνα ζωγραφισμένη με την τεχνική της τέμπερας με διαστάσεις 36 x 23 cm, που βρίσκεται στη Μονή της Αγίας Αικατερίνης στο Σινά και ανάγεται στον 8ο αιώνα[12]. Στις περιοχές της Παλαιστίνης δεν ίσχυαν τα διατάγματα της περιόδου της εικονομαχίας, καθώς βρίσκονταν υπό αραβική κυριαρχία. Από αυτή την άποψη το Σινά αποτελεί το μοναδικό κέντρο όπου η παραγωγή εικόνων και η εξέλιξή τους δε διακόπηκε, καθώς σώζονται εικόνες που χρονολογούνται από τον 7ο και 8ο αιώνα[13].

Η σκηνή της σταύρωσης αποδίδεται σε παλαιστινιακό εργαστήριο και παριστάνει το Χριστό εσταυρωμένο και νεκρό. Η μορφή πάνω στο σταυρό κατέχει τον κεντρικό άξονα της εικόνας, ενώ πάνω από το σταυρό παρατηρούνται άγγελοι με μισά σώματα. Τα πόδια και τα χέρια του Χριστού είναι καρφωμένα και αιμορραγούν, ενώ θα πρέπει να σημειώσουμε πως σε αυτή την απεικόνιση διατηρεί το χιτώνα του (σε παραδοσιακό πορφυρό), κάτι που δε συμβαίνει σε μεταγενέστερα έργα με την ίδια θεματογραφία[14]. Το βαθύ μπλε κυριαρχεί στο φόντο, όπου διακρίνεται και ο ένας εκ των δύο ληστών, ενώ στα αριστερά της εικόνας διακρίνεται η Μαρία η μητέρα του Χριστού. Η μορφή που διακρίνεται στα δεξιά είναι εκείνη του Ιωάννη, όπως φαίνεται από την επιγραφή πάνω από το κεφάλι του. Και οι δύο έχουν στραμμένο το βλέμμα προς τον Εσταυρωμένο Οι δύο συγκεκριμένες μορφές άλλωστε είναι κυρίαρχα μοτίβα στη θεματογραφία της σταύρωσης. Ο σταυρός είναι στερεωμένος σε ύψωμα από βράχους που αντιπροσωπεύει το λόγο του Γολγοθά. Στη βάση του βράχου διακρίνονται στρατιώτες ή φύλακες απασχολημένοι με κάποια μορφή παιχνιδιού. Σε μεταγενέστερες απεικονίσεις διακρίνονται καθαρά να παίζουν στα ζάρια την τύχη του χιτώνα[15] του Χριστού. Πιθανώς πρόκειται για την παλαιότερη απεικόνιση του Χριστού νεκρού, γεγονός που την καθιστά δείγμα ιδεολογικής εφαρμογής, σε ό,τι αφορά τουλάχιστον σε δογματικά θέματα περί της φύσης του Χριστού.

Μεσοβυζαντινή τέχνη: η αναστήλωση

Από την μεσοβυζαντινή τέχνη επιλέχθηκε η εικόνα του Αγ. Νικολάου που βρίσκεται στο μοναστήρι της αγίας Αικατερίνης στο Σινά και χρονολογείται στο τέλος του 10ου ή στις

αρχές του 11ου αιώνα. Από την περίοδο 867-1025 έχουν σωθεί ελάχιστες εικόνες. Σημαντική είναι η εικόνα του αγίου Νικολάου της μονής Σινά, που χρονολογείται στο τέλος του 10ου ή στις αρχές του 11ου αιώνα[16]. Πρόκειται για μία από τις πρώτες απεικονίσεις του αγίου και τούτο διακρίνεται από το γεγονός ότι τα φυσιογνωμικά χαρακτηριστικά της μορφής δεν έχουν παγιωθεί ακόμη στην τέχνη, με αποτέλεσμα ο άγιος να εμφανίζεται σε νεαρή ηλικία[17]. Σε όλες τις μεταγενέστερες απεικονίσεις του, τόσο σε τοιχογραφικά θέματα όσο και σε εικόνες, ο άγιος εμφανίζεται σε μεγάλη ηλικία και με λευκά μαλλιά. Εδώ παριστάνεται να κρατά στο αριστερό του χέρι ιερό βιβλίο ενώ φορά το ωμοφόριον[18], ενώ η στάση του είναι αυστηρά μετωπική. Τα χαρακτηριστικά του προσώπου έχουν αποδοθεί με τρόπο αρκετά ρεαλιστικό, ώστε θα τολμούσαμε να πούμε πως θυμίζει αρκετά τις προσωπογραφίες του Φαγιούμ. Ενδιαφέρον στη συγκεκριμένη εικόνα παρουσιάζει η τεχνική του υπερυψωμένου λοξότμητου πλαισίου ως αναπόσπαστου τμήματος της εικόνας και η επέκταση του διακόσμου με μικρογραφίες αγίων ή αποστόλων στην περιφέρεια του πλαισίου[19].

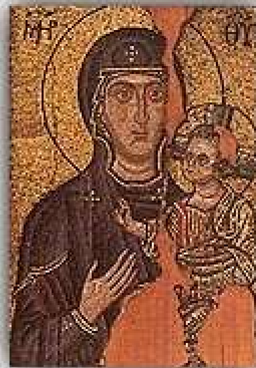


.

Εικ. 4 Αγ. Νικόλαος, Μονή αγ. Αικατερίνης στο Σινά

Η τέχνη στην εποχή της φραγκοκρατίας

Στην προκειμένη περίπτωση από την τέχνη των εικόνων στην περίοδο της Φραγκοκρατίας επιλέξαμε μια ψηφιδωτή εικόνα σε ξύλο με παράσταση της Παναγίας στον τύπο της Οδηγήτριας. Η εικόνα χρονολογείται περίπου στο δεύτερο μισό του 12ου αιώνα και ευρίσκεται στο Άγιο Όρος, στη Μονή Χιλανδαρίου. Οι διαστάσεις της είναι 38 x 27 cm.



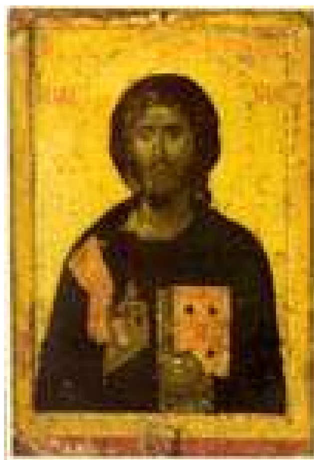
Εικ. 5 Παναγία Οδηγήτρια, Μονή Χιλανδαρίου

Η Παναγία απεικονίζεται από τη μέση και πάνω σε μετωπική στάση. Κρατά με το αριστερό της χέρι το Χριστό και το δεξί της χέρι είναι υψωμένο στο στήθος της. Στα ενδύματά της (σε σκούρο μπλε) υπάρχουν στολίσματα που συμβολίζουν την Τριάδα και φυσικά το ρόλο της στην ενσάρκωση. Ο Χριστός

απεικονίζεται αρκετά μεγάλος και το χέρι του είναι απλωμένο σε ευλογία. Στο χρυσό φόντο βρίσκεται η βραχυγραφική επιγραφή Μήτηρ Θεού. Από τεχνικής άποψης εικόνα με τις σκληρές σκιές της παραπέμπει στην τέχνη του ψηφιδωτού του 11ου αιώνα[20] και με την παρουσίασή της ολοκληρώνονται και οι τρεις τεχνικές κατασκευής των εικόνων στη βυζαντινή τέχνη[21].

Υστεροβυζαντινή Τέχνη

Για την υστεροβυζαντινή τέχνη επιλέχθηκε μια αμφιπρόσωπη εικόνα, από τη Μονή του Παντοκράτορα, κυρίως εξαιτίας του γεγονότος ότι οι αμφιπρόσωπες εικόνες χρησιμοποιούντο στις λιτανείες[22]. Το έργο χρονολογείται ανάμεσα στο 1360-80, είναι αυγοτέμπερα σε ξύλο και έχει διαστάσεις 104 x 71 cm.



Εικ. 6 Παντοκράτωρ εμπρόσθια όψη

Το κύριο πρόσωπο της εικόνας είναι ο Χριστός Παντοκράτωρ. Απεικονίζεται με πορφυρό χιτώνα και βαθύ μπλε μανδύα. ενώ το δεξί χέρι απλώνεται στη χειρονομία της ευλογίας. Στο αριστερό του χέρι και κρατά ένα κλειστό Ευαγγέλιο στο αριστερό του. Η επιγραφή «Ιησούς Χριστός Παντοκράτωρ» βρίσκεται στο ανώτερο μέρος της εικόνας σε κίτρινο φόντο που μιμείται το χρυσό.

Ο εικονογραφικός τύπος του Χριστού Παντοκράτορα αν και κοινός στη βυζαντινή τέχνη, στη συγκεκριμένη περίπτωση θυμίζει τον Παντοκράτορα του Ερμιτάζ στην Αγία Πετρούπολη, ο οποίος είναι επίσης από τη Μονή του Παντοκράτορα και χρονολογείται περίπου στο 1363[23]. Ο Αθανάσιος ο Αθωνίτης στη δεύτερη όψη της εικόνας φορά το σχήμα του μοναχού και κρατά έναν μισάνοικτο κενό κύλινδρο. Τα έντονα ζυγωματικά, τα βυθισμένα μάγουλα, τα σχετικά μικρά, στενά μάτια και η μακριά γενειάδα δίνουν στο πρόσωπο του Αγίου μια έντονη ασκητική έκφραση. Το φόντο της εικόνας είναι κιτρινόχρυσο, όπως και στην πρώτη πλευρά, ενώ υπάρχει η επιγραφή στο ανώτερο τμήμα της εικόνας Άγιος Αθανάσιος ο Αθωνίτης, μοιρασμένη δεξιά και αριστερά από το κεφάλι του. Σε αυτή την εικόνα, αντίθετα από τα παραδοσιακά χρώματα που αποδίδονται στο Χριστό Παντοκράτορα, επικρατεί το πράσινο.



Εικ. 7 Αθανάσιος ο Αθωνίτης,οπίσθια όψη

Μεταβυζαντινή τέχνη: η σχολή της Κρήτης

Η «Είσοδος στην Ιερουσαλήμ», του Θεοφάνη του Κρήτα[24], επιλέχθηκε ως αντιπροσωπευτική της μεταβυζαντινής περιόδου. Η εικόνα βρίσκεται στη Μονή Σταυρονικήτα, έχει διαστάσεις 53 x 38 cm και η τεχνική της είναι αυγοτέμπερα σε ξύλο[25]. Ο Χριστός είναι η κεντρική μορφή μιας ισορροπημένης σύνθεσης με ήρεμα πρόσωπα, στην οποία απεικονίζεται να πηγαίνει προς την Ιερουσαλήμ, ιππεύοντας ένα γάιδαρο. Στο αριστερό του χέρι κρατά έναν κλειστό πάπυρο, ενώ το δεξί αποδίδει τη χειρονομία της ευλογίας. Το κεφάλι του είναι στραμμένο προς τους μαθητές του, που ακολουθούν πίσω του. Μπροστά από τα τείχη της πόλης βρίσκονται Ιουδαίοι, για να τον προϋπαντήσουν με φύλλα φοινικόδεντρου.

Τόσο στην τοξωτή αψίδα του ανώτερου τμήματος της εικόνας όσο και στα ενδύματα των μορφών χρησιμοποιείται το κόκκινο χρώμα, που συναντά κανείς αργότερα εκτεταμένα σε έργα ζωγράφων όπως ο Θεόδωρος Πουλάκης[26] ή ο Φράγγος Κατελάνος της Σχολής της Βορειοδυτικής Ελλάδας[27], αν και όχι με τον ίδιο τολμηρό τρόπο. Κάτω από την αψίδα βρίσκεται η επιγραφή «Είσοδος στην Ιερουσαλήμ»



Εικ. 8 Θεοφάνης ο Κρης, Είσοδος στην Ιερουσαλήμ

Επίλογος

Σε όλη αυτή τη διαδρομή μέσα στον χώρο και τον χρόνο η φορητή εικόνα αναδεικνύεται όχι μόνο ως πολύτιμο λατρευτικό μέσο, αλλά ταυτόχρονα ένα πολύτιμο αρχείο των διαρκών αλλαγών της βυζαντινής καλλιτεχνικής παραγωγής. Μέσα σε αυτή την απέραντη ποικιλία έκφρασης, απόδοσης, θεματογραφίας, επινόησης τεχνικών, η έννοια στερεότυπος συμβολισμός, στατικότητα κ.λπ. που αποδίδεται από αρκετούς ερευνητές ή κριτικούς της τέχνης στη βυζαντινή τέχνη χάνει τη σημασία της. Όσο και αν στρέφεται κανείς στην καθαρά κοινωνική σημασία της τέχνης, δεν μπορεί να μη σταθεί για λίγο και να αντικρίσει τη σημασία της πνευματικής ακτινοβολίας του αυθόρμητου και του πηγαίου συναισθήματος που παράγει η λατρεία και η πίστη μέσα από την πειθαρχία των μορφών του εικονογραφικού προγράμματος. Άλλωστε, ο βυζαντινός καλλιτέχνης, περισσότερο από οποιονδήποτε άλλον, κυριολεκτικά και μεταφορικά δικαιούται τον τίτλο του ιερέα της τέχνης.

Βιβλιογραφία

Τζ. Αλμπάνη, *Τέχνες Ι: Ελληνικές Εικαστικές Τέχνες, Τομ. Β΄, Βυζαντινή και Μεταβυζαντινή Τέχνη*, Ε.Α.Π., Πάτρα 1999.
Ν. Πανσελήνου *Βυζαντινή Ζωγραφική, Η Βυζαντινή Κοινωνία και οι Εικόνες της, Καστανιώτης*, Αθήνα 2002.
M. Chatzidakis *«Reserches sur la peintre Theophane le Cretois Dumbarton Oaks Papers* (1969-70).
Π.Βοκοτόπουλος, *Ελληνική Τέχνη: Βυζαντινές Εικόνες*, Εκδοτική Αθηνών Α.Ε., Αθήνα 1995.
Κ. Μανάφης, Σινά: *Οι Θησαυροί της Ιεράς Μονής Αγίας Αικατερίνης*, Εκδοτική Αθηνών Α.Ε., Αθήνα 1990.
J. Lowden, *Πρώιμη Χριστιανική και Βυζαντινή Τέχνη*, Καστανιώτης, Αθήνα 1999.

Παραπομπές-Σημειώσεις

[1] Βλ. Τζ. Αλμπάνη, Τέχνες Ι: Ελληνικές Εικαστικές Τέχνες, Τομ. Β΄, Βυζαντινή και Μεταβυζαντινή Τέχνη, Ε.Α.Π., Πάτρα 1999, σελ. 14-15, 22. Επίσης, St. Runciman, Βυζαντινός Πολιτισμός, Γαλαξίας, Αθήνα, 1969, σελ 287, «Την τέχνη την ενέπνεε περισσότερο μια βαθιά, υπερβατική, σχεδόν μυστικιστική, αίσθηση της λατρείας, παρά ο ειδικός συμβολισμός του χριστιανισμού, που περιόρισε την επίδρασή του στην εκκλησιαστική τέχνη».

[2] Η εξέλιξη μιας τέτοιας μελέτης απαιτεί έναν μάλλον αυστηρό καθορισμό μέσα στο χρόνο και συνεπώς είναι αναγκαίο ένα συγκεκριμένο χρονολογικό πρότυπο. Στη προκειμένη περίπτωση θα ακολουθήσουμε τις χρονικές περιόδους έτσι όπως προτείνονται στο εγχειρίδιο μελέτης του Ε.Α.Π., προσθέτοντας απλώς τις καταβολές της βυζαντινής προσωπογραφίας στην τεχνοτροπία του Φαγιούμ και την περίοδο της μεταβυζαντινής τέχνης. Βλ. επίσης, Τζ. Αλμπάνη, Τέχνες Ι … σελ. 18.

[3] Βλ. Τζ. Αλμπάνη, Τέχνες Ι… σελ. 27.

[4] Βλ Ν. Πανσελήνου Βυζαντινή Ζωγραφική, Η Βυζαντινή Κοινωνία και οι Εικόνες της, Καστανιώτης, Αθήνα 2002, Β΄ Έκδοση, σελ. 97. Βλ. επίσης http://www.ics.forth.gr/isl/fayum/progrGr.htm, Συμπόσιον με θέμα «Από τα Πορτραίτα του Φαγιούμ στις Απαρχές της Τέχνης των Βυζαντινών Εικόνων», Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη, 1998.

[5] Βλ. http://www.ics.forth.gr/isl/fayum/portraits/p32.html.

[6] Στερεότυπα που λίγο-πολύ εγκαταλείπονται, τουλάχιστον στην επτανησιακή εικονογραφική σχολή

[7] Βλ Ν. Πανσελήνου Βυζαντινή Ζωγραφική, … σελ. 97

[8] Βλ. Επίσης Π. Βοκοτόπουλος, Ελληνική Τέχνη: Βυζαντινές Εικόνες, Εκδοτική Αθηνών Α.Ε., Αθήνα 1995, σ. 31, εικ. 3

[9] Βλ Ν. Πανσελήνου Βυζαντινή Ζωγραφική, … σελ. 93, εικ. 40, Η Παναγία Βρεφοκρατούσα ένθρονη ανάμεσα σε δύο αγίους και τη δωρήτρια του έργου. Έργο του 528, Ρώμη, Κατακόμβη της Κομοδίλλης
[10] Τεχνική, σύμφωνα με την οποία οι χρωστικές ουσίες αναμιγνύονται με κερί ή κερί και ρητίνη και εφαρμόζονται με πυρωμένο σίδερο ή άλλο μέσο. Η τεχνική χρονολογείται περίπου από τον 2ο ΠΚΕ αιώνα στην Αίγυπτο αλλά χρησιμοποιήθηκε επίσης στη Ρώμη, την Ελλάδα και άλλες χώρες. Είναι ευρέως διαδεδομένη τεχνική στη βυζαντινή τέχνη, περίπου ως την περίοδο της Εικονομαχίας. Ο Πλίνιος ο Πρεσβύτερος (XXXV, XLI, 149) περιγράφει την τεχνική, σύμφωνα με την οποία η χρωστική ουσία απλωνόταν στο ξύλο ή τον τοίχο με πυρωμένο σίδερο. Η τεχνική χρησιμοποιήθηκε και στη βυζαντινή τέχνη, επεβίωσε και εμφανίστηκε πάλι κατά τον 19ο και 20ό αιώνα σε σύγχρονους αγιογράφους ή καλλιτέχνες όπως ο Diego Rivera, ο Karl Zerbe, ο Danid Aronson κ.α. Βλ. επίσης Ν. Πανσελήνου Βυζαντινή Ζωγραφική, …, σελ 103
[11] Βλ. επίσης, J. Lowden, Πρώιμη Χριστιανική και Βυζαντινή Τέχνη, Καστανιώτης, Αθήνα 1999, σελ. 99.
[12] Π.Βοκοτόπουλος, Ελληνική Τέχνη: …σ. 33, εικ. 5.
[13] Βλ. επίσης www.iconsexplained.com, Ο Ενθρονισμένος Χριστός του 7ου αι., οι άγιοι Χαρίτων και Θεοδόσιος του 8ου ή 9ου αι. κ.α.
[14] Για παράδειγμα βλ. J. Lowden, Πρώιμη … σελ. 381 εικ. 234. Επίσης, Τζ. Αλμπάνη, Τέχνες Ι… σελ. 113, εικ. 36. Επίσης, Ν. Πανσελήνου Βυζαντινή Ζωγραφική, … σελ. 220, εικ. 110 κ.α.
[15] Βλ. Τζ. Αλμπάνη, Τέχνες Ι… σελ. 62, εικ. 7. Σταύρωση του ζωγράφου Φράγγου Κατελάνου, από τη Μονή Βαρλαάμ.
[16] Κ. Μανάφης, Σινά: Οι Θησαυροί της Ιεράς Μονής Αγίας Αικατερίνης, Εκδοτική Αθηνών Α.Ε., Αθήνα 1990, σ. 146, εικ. 15.
[17] Σε μεταγενέστερη απεικόνιση του αγίου πάλι από τη Μονή της Αγ. Αικατερίνης, του 13ου αι. διατηρεί τα σύμβολα του ευαγγελίου και του ωμοφορίου αλλά η μορφή έχει αποδοθεί σε μεγάλη ηλικία.
[18] Βλ. επίσης Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινούπολης. Το ωμοφόριον φοριέται πάνω από τον σάκο και συμβολίζει το απολωλός πρόβατο που το βρίσκει ο ποιμήν και το ρίχνει στον ώμο του. Υπάρχουν δύο ωμοφόρια. Το μεγάλο και το μικρό. Το μικρό φοριέται όταν διαβάζεται το Ευαγγέλιο.
[19] Βλ. επίσης, Ν. Πανσελήνου Βυζαντινή Ζωγραφική, … σελ. 103.
[20] Βλ. επίσης Πρόγραμμα Οδυσσέας, Συλλογή Μονής Χιλανδαρίου.
[21] Ν. Πανσελήνου Βυζαντινή Ζωγραφική, … σελ. 104.
[22] Βλ Τζ. Αλμπάνη Τέχνες Ι… σελ. 118.
[23] Βλ. Π. Βοκοτόπουλος, Ελληνική Τέχνη: Βυζαντινές Εικόνες, Εκδοτική Αθηνών Α.Ε., Αθήνα 1995, εικ. 96.
[24] Βλ. Τζ. Αλμπάνη Τέχνες Ι… σελ. 165, Μελέτη Περίπτωσης 1.
[25] Βλ. M. Chatzidakis «Reserches sur la peintre Theophane le Cretois» Dumbarton Oaks Papers (1969-70) σελ. 325, εικ. 74.
[26] Βλ. Τζ. Αλμπάνη Τέχνες Ι… σελ. 160, εικ. 8
[27] Στο ίδιο. σελ. 162-163.

Θρησκειολογία

Το ιερό ως θεϊκή αποκάλυψη

Λέξεις κλειδιά: *trementum*, *αποϊεροποίηση*, *θεοφάνεια*, *θρησκευτικότητα*, *ιεροποίηση*, *ιεροφάνεια*

Κ. Τσοπάνης, Δρ. Ιστορίας και Φιλοσοφίας των Θρησκευμάτων:
Το «ιερό» αποτελεί ένα από τα βασικότερα και τα πιο αμετάβλητα συστατικά της ανθρώπινης θρησκευτικότητας. Είναι το *mysterium tremendum* μπροστά στο οποίο στέκεται ενεός ο άνθρωπος και το οποίο σηματοδοτεί την παρουσία του θεϊκού στον κόσμο και εμφορείται από την δύναμη του μεταφυσικού. Με άλλα λόγια πρόκειται για ένα αποκαλυπτικό σημείο της θεότητας.

Τι είναι το Ιερό
Πολλές φορές στην ιστορία της θρησκευτικής σκέψης έχουν γίνει προσπάθειες να μελετηθεί και να ερμηνευθεί η παρουσία της ιδέας του «Ιερού» στην ανθρώπινη θρησκευτικότητα καθώς και να δοθεί ένας ορισμός της έννοιας του. Τι είναι άραγε το «Ιερό» και γιατί ο άνθρωπος χαρακτηρίζει και πιστεύει ορισμένα μέρη ή φυσικά αντικείμενα ως ιερά; Ποιος είναι ο λόγος που τον ωθεί να επιζητεί την επαφή μαζί τους; Μια επαφή μάλιστα που πολλές φορές αντιμετωπίζεται με τρόμο από το συγκλονισμένο από την παρουσία του «Ιερού», ανθρώπινο όν. Ας δούμε τα πράγματα με την σειρά. «Ιερό» για την θρησκευτική σκέψη είναι το σημείο ή το αντικείμενο στο οποίο κάποια δεδομένη στιγμή εκδηλώθηκε η παρουσία του μεταφυσικού, της θεότητας, καθαγιάζοντας το και καθιστώντας το «σημείο επαφής» του θεϊκού με το κοσμικό.

Με άλλα λόγια το «Ιερό» είναι το «ρήγμα» και η «είσοδος» του μεταφυσικού στο φυσικό κόσμο, το σημείο ή το αντικείμενο εκείνο το οποίο εμφορείται από την «δύναμη» του «θεϊκού» που το κατοίκησε και το κατοικεί. Κάποια στιγμή η θεότητα, το «θεϊκό», εμφανίζεται σε ένα σημείο και εκείνο το σημείο αποτελεί πλέον για τους πιστούς «Ιερό» χώρο, «Ιερό» αντικείμενο κ.α., έως ότου κάτω από κάποιες ορισμένες συνθήκες αποϊεροποιηθεί. Πρέπει μάλιστα να τονίσουμε ότι το «Ιερό» σαν συναίσθημα αλλά και σαν μια από τις πλέον σημαντικές ενέργειες της ανθρώπινης ψυχής υφίσταται «μεταβιβάσεις» από το ένα αντικείμενο στο άλλο, όπως ο ανθρώπινος έρωτας. Ένα οποιοδήποτε αντικείμενο μπορεί να είναι «ιερό» για την ανθρώπινη ψυχή, για παράδειγμα ένα δένδρο, μια πηγή, ένα μέρος, μια πέτρα, και κατόπιν, για άγνωστες αιτίες, το συγκεκριμένο αντικείμενο να υποστεί μια αποϊεροποίηση.

Μ’ όλα ταύτα το συναίσθημα του «ιερού» δεν χάνεται από την ψυχή αλλά υπόκειται σε μια μεταβολή ή μετάθεση επάνω σε ένα άλλο αντικείμενο. Όταν και αυτό το αντικείμενο με την σειρά του αποϊεροποιηθεί τότε το συναίσθημα του «Ιερού» μπορεί να υποστεί μια νέα μεταφορά επάνω σε ένα άλλο αντικείμενο, για παράδειγμα στον Θεό, ή στην απρόσωπη αρχή του Βραχμανισμού ή στο μεταφυσικό κενό του Βουδισμού. Αλλά και τέτοιου είδους αντικείμενα μπορούν να αποϊιεροποιηθούν, και τότε το συναίσθημα του «Ιερού» περνά ξανά επάνω σε άλλα αντικείμενα, τα οποία μπορεί να είναι η ηθική συνείδηση, τα ιδανικά της ανθρωπότητας και άλλα. Αυτή η «διαδικασία μετάθεσης», μολονότι δεν ακολουθεί πάντοτε την σειρά των παραδειγμάτων που αναφέραμε, ωστόσο συμβαίνει πάντοτε έτσι ώστε να ο άνθρωπος να μην μπορεί να ζήσει χωρίς ιερά αντικείμενα. Το συναίσθημα του «ιερού» εμφανίζει μια ενέργεια όπως και ο έρωτας, και υπόκειται όπως και αυτός στην μεταβίβαση από το ένα αντικείμενο στο άλλο. Εμφανίζει μια ενέργεια από την οποία ο άνθρωπος κυριαρχείται. Λίγο τολμηρά θα μπορούσαμε να πούμε ότι το συναίσθημα του

«Ιερού» που εδράζεται στην ανθρώπινη οντότητα και γίνεται φανερό ως μυστήριο και αποκάλυψη παίζει σχεδόν τον ίδιο ρόλο για την ύπαρξη του ανθρώπου που παίζει και ο έρωτας για την ευτυχία του. Για αυτόν τον λόγο, σύμφωνα μάλιστα με την γνώμη των περισσοτέρων μελετητών, το αίσθημα του «Ιερού» εμφανίζεται από τις αρχές της ανθρώπινης θρησκευτικότητας και αποτελεί ένα από τα πιο σταθερά στοιχεία της. Πρόκειται ίσως για το αρχαιότερο στοιχείο της θρησκευτικής ζωής και για κάποιους μελετητές όπως ο Ρούντολφ Όττο έφτασε να θεωρείται, όπως θα αποδείξουμε παρακάτω λίγο τραβηγμένα βέβαια, ως ο πυρήνας της οποιαδήποτε θρησκευτικότητας μέσα στους αιώνες.

Σύμφωνα με τον θρησκειολογο Μίρτσεα Ελιάντε κάθε φανέρωση του «ιερού» στον άνθρωπο αποτελεί μια ιεροφάνεια. Στην ιστορία της θρησκευτικής σκέψης του ανθρώπου μπορούμε να βρούμε πάρα πολλές ιεροφάνειες σε αντικείμενα που αποτελούν στοιχεία του φυσικού μας χώρου, όπως για παράδειγμα πέτρες, δένδρα, βουνά, πηγές, ποτάμια, τοποθεσίες κ.λ.π. Μόλις όμως εκδηλωθεί το «Ιερό» σε κάποιο αντικείμενο, μολονότι εκείνο φαινομενικά συνεχίζει να διατηρεί την αρχική φυσική του μορφή (της πέτρας ή του δένδρου για παράδειγμα), για τον πιστό, για τον άνθρωπο στον οποίο αποκαλύπτεται αυτή η ιεροφάνεια, το συγκεκριμένο αντικείμενο αποκτά μια «κοσμική ιερότητα» γίνεται κάτι το «εντελώς άλλο» μεταβαλλόμενο σε μια «υπερφυσική πραγματικότητα», σύμφωνα με την ορολογία του Ελιάντε. Έτσι ο πιστός που έχει δεχθεί την αποκάλυψη της ιεροφάνειας προσπαθεί να έρθει σε επαφή και μάλιστα λατρευτική με το αντικείμενο στο οποίο εκδηλώθηκε η μεταφυσική δύναμη προκειμένου να γίνει και ο ίδιος κοινωνός αυτής της δύναμης που πιστεύει πως είναι θεϊκή. Δεν προσκυνά ούτε λατρεύει λοιπόν την πέτρα ή το δέντρο σαν στοιχεία του φυσικού περιβάλλοντος αλλά το θεϊκό που εκδηλώθηκε σε αυτά και τα «ιεροποίησε».

Θέα του «ιερού» και «ιερό ρίγος»

Προκειμένου τώρα να πλησιάσει ο άνθρωπος τον ιερό χώρο ή το ιερό αντικείμενο απαιτείται εκ μέρους του μια ιδιαίτερη προετοιμασία. Αυτό οφείλεται στο ότι το «Ιερό» το ίδιο του προκαλεί μια ιδιαίτερη ψυχική κατάσταση, όπως εκείνη που αισθάνεται ο άνθρωπος όσες φορές πιστεύει ότι βρίσκεται ενώπιον μιας θεϊκής παρουσίας. Στην παρουσία του ιερού αντικειμένου ο άνθρωπος αισθάνεται να διαπερνάται από ένα συναίσθημα ανατριχίλας και υποτίμησης της ίδιας του της υπάρξεως. Αυτό το συναίσθημα του «ιερού ρίγους» έχει το δυνατότητα να τον θέτει, ή τουλάχιστον να τον κάνει να νιώθει ότι βρίσκεται, σε αληθινή σχέση με μια θεϊκή πραγματικότητα. Αυτή η θρησκευτική συγκίνηση προκαλεί στην ψυχή του άνθρωπου ιερό σεισμό και αυτό είναι κάτι εντελώς διαφορετικό από ό,τι για παράδειγμα η πίστη στην σωτηρία, ή από ότι η εμπιστοσύνη ή η αγάπη που απευθύνεται σε μια ανώτερη ύπαρξη, επειδή τα αισθήματα αυτά αποτελούν μόνο επουσιώδη συνθετικά της θρησκευτικότητας. Αυτό το αίσθημα του ιερού ή του θεϊκού μπορεί να γίνει αισθητό από την πλειονότητα των ανθρώπων, περισσότερο από κάποιους και λιγότερο απο κάποιους άλλους, ανάλογα με την ψυχοσύνθεση του καθενός.

Ας δούμε τις ψυχικές καταστάσεις, τις οποίες το «Ιερό» αντικείμενο προκαλεί στον άνθρωπο. Για την ανθρώπινη ψυχή το «Ιερό» είναι «trementum», δηλαδή τρομερό, παράδοξο. Ο τρόμος που προκαλείται στον άνθρωπο από το ιερό αντικείμενο είναι ένα ιδιαίτερο συναίσθημα, το οποίο μπορεί να έχει τις δικές του διαβαθμίσεις και αποχρώσεις, αλλά είναι ισόβαθμο με τα άλλα συναισθήματα. Ο ιερός τρόμος είναι αισθητός κυρίως στις δαιμονικές μορφές της θρησκείας, αλλά ούτε οι πιο υψηλές πίστεις, στους θεούς, δεν στερούνται του συναισθήματος του ειδεχθούς και του φοβερού. Το αίσθημα του ιερού τρόμου εξευγενίζεται μόνον στις ανώτερες θρησκείες, αλλά δεν εξαφανίζεται. Το ιερό αντικείμενο είναι επίσης μεγαλοπρεπές, με την έννοια ότι εν τη παρουσία του ο άνθρωπος αισθάνεται ένα απόλυτο τίποτα, μειωμένος και σχεδόν εξουθενωμένος. Στο «Ιερό»

αποδίδεται και μια ιδιαίτερη ενέργεια, εντελώς εξαιρετική. Κάποιες φορές αυτή η ενέργεια έχει μια μοναδική ορμητικότητα: οι μυστικιστές μιλούν για παράδειγμα περί μιας αλλοίωσης εκ μέρους του Θεού.

Αισθάνονται ως αναλωμένοι και φλεγόμενοι από την αγάπη του Θεού. Κατά τον ίδιο τρόπο το «Ιερό» συνοδεύεται επίσης και από συναισθήματα έκπληξης, θαυμασμού, και απορίας, από το συναίσθημα ότι είναι θαυμάσιο, θελκτικό και σεπτό. Αυτό το περιγραφόμενο ως πολύ περίπλοκο συναίσθημα του «Ιερού», μας φέρνει πραγματικά σε επαφή με μια ιερά πραγματικότητα. Το «Ιερό» αποτελεί μια ιδιαίτερη κατηγορία, εξαιρετικά υπερβατικής φύσης, μια κατηγορία η οποία με την μεσολάβηση του συναισθήματος μας θέτει ενώπιον μιας ιεράς πραγματικότητας. Εξαιτίας αυτού αλλά κυρίως εξαιτίας του γεγονότος ότι συναντάται σε κάθε μορφή θρησκευτικότητας ορισμένοι θρησκειολόγοι έφτασαν να υποστηρίξουν, όπως ήδη είπαμε, ότι το «Ιερό» είναι ο ίδιος ο πυρήνας ή η ουσία της θρησκευτικότητας.

Εδώ όμως πρέπει να σημειώσουμε πως παρότι το «Ιερό» αποτελεί ένα από τα πλέον σταθερά και αμετάβλητα στοιχεία της ανθρώπινης θρησκευτικότητας, ωστόσο η ουσία της θρησκείας είναι υπεράνω από την ενδεχόμενη μεταβλητότητα ακόμα και όλων των στοιχείων τα οποία την απαρτίζουν. Στην πραγματικότητα η ουσία της θρησκείας δεν συνίσταται σε ένα από τα στοιχεία της, που πιθανώς να βρισκόταν και μεταξύ των μεταβλητών, αλλά σε μια σταθερή σχέση μεταξύ των διαφόρων στοιχείων, επειδή όλα ανεξαιρέτως τα στοιχεία μπορούν να είναι μεταβλητά. Είναι προφανές μάλιστα ότι όλα τα στοιχεία τα οποία συμμετέχουν στην θρησκευτική συγκρότηση μπορούν να είναι μεταβλητά διότι οι αντιδράσεις του ανθρώπου απέναντι στην φύση εξαρτώνται συχνά περισσότερο από οικονομικές, πολιτιστικές και κοινωνικές διαφορές δηλαδή από την ιστορία και επειδή το ανθρώπινο πνεύμα δεν αντιδρά προς τα φυσικά φαινόμενα πάντοτε με τον ίδιο τρόπο. Η ουσία ωστόσο ενός σύνθετου φαινομένου, όπως η θρησκεία που υπάρχει σε διάφορες παραλλαγές, δεν είναι απαραιτήτως ταυτόσημη με ένα από τα στοιχεία της, ούτε καν του «Ιερού» που φέρεται ως το πλέον σταθερό.

Αναγνωρίζουμε ότι το «Ιερό» είναι ένα από τα λιγότερα μεταβαλλόμενα στοιχεία των θρησκειών, ή ακόμα και ένα στοιχείο το οποίο προκύπτει πάντοτε ως συνθετικό της θρησκείας. Αλλά εάν η ουσία της θρησκείας περιορίζεται σε αυτό το στοιχείο, τότε οι πιο πραγματικές θρησκείες θα πρέπει να ήσαν εκείνες στις οποίες το συναίσθημα του «ιερού» εμφανίζεται καταθλιπτικά με την πλέον πρωτόγονη και τρομακτική έννοια αυτού του όρου. Εάν η ουσία της θρησκείας θα συνέπιπτε απόλυτα με το στοιχείο του «Ιερού», θα είμαστε αναγκασμένοι να παραδεχτούμε ότι όλες οι θρησκείες διέπονται από υψηλά μεταφυσικά και ηθικά μοτίβα, ακόμα και εκείνες που κατέχουν το «Ιερό» μόνο σε μια μορφή υποτονική. Εάν δεχθούμε το «ιερό» ως πυρήνα της θρησκευτικότητας υποχρεωνόμαστε να προσεγγίσουμε τις θρησκείες αποκλειστικά με την προοπτική του «Ιερού», και οι συνέπειες θα είναι καταστροφικές. Όλες οι μεγάλες θρησκείες ή η κατεξοχήν μεταφυσική θρησκευτικότητα θα έπρεπε αναπόφευκτα να υποστεί μια σοβαρή υποτίμηση. Το «Ιερό» δεν μπορεί λοιπόν να λογαριάζεται ως η ουσία ή ως ο πυρήνας της θρησκείας. Στην καλύτερη περίπτωση είναι ένα από τα πιο σταθερά και αμετάβλητα στοιχεία του θρησκευτικού φαινομένου.

Το «ιερό» ως μαγικό

Αν εξετάσουμε το «Ιερό» με την μη προσιτή στο λογικό πλευρά της θρησκείας αφήνοντας κατά μέρος το ορθολογικό και θεωρητικό στοιχείο της τότε πρέπει να το ταυτίσουμε στην πραγματικότητα με το μαγικό και με κάποιες άλλες αποχρώσεις πιο υποτονικές αυτού. Κατά συνέπεια η πιο αυθεντική θρησκευτική ζωή θα βρισκόταν μεταξύ εκείνων των ανθρώπων που κυριαρχούνταν κατά τρόπο βασανιστικό από την μαγική νοοτροπία. Είναι

φανερό όμως ότι το «Ιερό» είναι μια παραλλαγή, μια υποτονική εκδοχή του μαγικού. Στις διάφορες θρησκείες μάλιστα συνδυάζεται και με στοιχεία πιο λογικά και πιο ηθικά. (Παρενθετικά μόνο σημειώνουμε εδώ, ότι εάν βέβαια το «Ιερό» αποτελούσε τον πυρήνα της θρησκείας τότε αυτός ο συνδυασμός θα νόθευε την θρησκεία ακριβώς στην ουσία της.) Δεν αμφισβητούμε ότι στην ψυχή των πρωτογόνων που είναι ολοκληρωτικά κυριευμένη από την μαγική νοοτροπία, το συναίσθημα του «Ιερού» έχει μια δύναμη πρωταρχική. Αλλά σε θρησκείες όπως αυτές το μαγικό (ιερό) δεν εισέρχεται ως ένα στοιχείο περιβεβλημένο με αυτόνομες δυνάμεις. Το μαγικό (ιερό) εμφανίζεται στην θρησκεία, σε κάθε θρησκεία, σαν ένα συνθετικό στοιχείο ενός ολοκλήρου συμπλέγματος από δημιουργήματα μεταφυσικά και μυθολογικά μιας ιδιαίτερης μορφής. Η θρησκευτικότητα διαχωρίζεται από το «μαγικό» συναίσθημα. Το «Ιερό», αντίθετα ως συστατικό της θρησκείας ανυψώνεται ως συνθετικός παράγοντας σε μια σύνθεση από πνευματικά δημιουργήματα, τα οποία επιδιώκουν να αποτελέσουν μια μεγαλειώδης αποκάλυψη του κοσμικού μυστηρίου.

Με άλλα λόγια το «Ιερό», όσο σταθερό να είναι ως παράγοντας, καταλαμβάνει χώρο σε κάθε θρησκεία μόνο ως στοιχείο ενσωματωμένο σε ένα στυλ, ένα όραμα, και υποκείμενο εξ' αιτίας αυτού σε νοηματικές τροποποιήσεις. Μεταξύ του μαγικού, από το οποίο κυριαρχείται η πρωτόγονη νοοτροπία, και του «Ιερού» που εισέρχεται σαν ένα εξαρτώμενο στοιχείο στο –πνευματικό σύμπλεγμα μιας θρησκείας η διαφορά είναι ολοφάνερη. Όπως ακριβώς στην περίπτωση που κάποια όμορφη εικόνα από την φυσική τάξη των πραγμάτων περνά ζωγραφισμένο στην αισθητική τάξη των έργων τέχνης. Τα στοιχεία της φυσικής ομορφιάς δεν περνούν ποτέ tale quale σε ένα πραγματικό έργο τέχνης, αλλά υποβάλλονται σε αληθινή μεταβολή όσον αφορά την σημασία, την έννοια και τον ρόλο τους, αφομοιώνονται δηλαδή σε ένα ορισμένο στυλ, κάτι που αποτυπώνεται στα πνευματικά δημιουργήματα.

Το «ιερό» ως «οντολογικό κέντρο»

Μολονότι για τον θρησκευόμενο άνθρωπο όλος ο κόσμος μέσα στον οποίον ζει αποτελεί έναν καθαγιασμένο χώρο, (και κατά συνέπεια όλες οι πράξεις του σχετίζονται με την ιερότητα του χώρου), ωστόσο σε αυτόν τον κόσμο υπάρχουν ορισμένα μέρη τα οποία έχουν δεχθεί την εκδήλωση της θεϊκής δύναμης, δηλαδή την «ιεροφάνεια», και τα οποία ονομάζονται «ιερά». Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της Παλαιάς Διαθήκης όπου ο Θεός προστάζει τον Μωυσή να μην πλησιάσει άλλο το μέρος και να βγάλει τα σανδάλια του «γιατί ο τόπος όπου στέκεσαι είναι ιερός» (3 Έξοδος, 3,5). Το «Ιερό» που εκδηλώνεται μέσω της ιεροφάνειας αποτελεί για την ανθρώπινη σκέψη την απόλυτη πραγματικότητα, το οντολογικό κέντρο του κόσμου. Δεν επιλέγει ο άνθρωπος αυτόν τον χώρο αλλά το θεϊκό εμφανίζεται σε αυτόν και τον ιεροποιεί τον καθιστά δηλαδή «ιερό» μέσω της συνεχούς παρουσίας του. Το «ιερό» αποτελεί για τον θρησκευόμενο άνθρωποι το σημείο που μπορεί να έλθει σε επαφή με το μεταφυσικό και να μεταβεί από το κοσμικό στο ιερό σύμπαν. Είναι ο χώρος που έχει εισβάλει το ιερό στην κοσμική πραγματικότητα, η «κλίμακα μεταξύ ουρανού και γης», μεταξύ θεϊκού και ανθρώπινου. Η χριστιανική εκκλησία είχε πάντοτε αυτήν την αντίληψη και όχι άδικα. Πόσοι άραγε δεν έχουν νιώσει τέτοια συναισθήματα, έστω υποσυνείδητα, την στιγμή που λοξοδρομούν από το πολυάνθρωπο και πολύβουο πεζοδρόμιο κάποιας κεντρικής λεωφόρου και μπαίνουν σε έναν ναό. Ακόμα και σε έναν εντελώς άθρησκο άνθρωπο αλλάζει ασυνείδητα η διάθεση του και νιώθει με κάποιον ιδιαίτερο τρόπο την «ιερότητα» ή έστω την ιδιαιτερότητα του χώρου. Με άλλα λόγια νιώθει ότι μπήκε «κάπου αλλού», σίγουρα σε ένα μέρος που μέσα σε κλάσματα του δευτερολέπτου του γεννά διαφορετικά συναισθήματα από αυτά που ένιωθε έως εκείνη την στιγμή.

Το «Ιερό» ως χώρος «ιεροφάνειας» αποτελεί για τον θρησκευόμενο άνθρωπο μνήμη και αίσθηση του «χαμένου παραδείσου» για να χρησιμοποιήσουμε την χριστιανική ορολογία.

Νοσταλγώντας να ζήσει σε ένα κόσμο που να είναι καθαρός και άγιος, όπως όταν βγήκε από τα χέρια του Δημιουργού, όπως ήταν ο παράδεισος από τον οποίο εκδιώχθηκε και ζητώντας ταυτόχρονα την προστασία του θεϊκού φροντίζει να κτίζει την κατοικία του γύρω και κοντά στο σημείο της ιεροφάνειας, στο «ιερό». Επιλέγοντας να διαμένει κοντά στο «ιερό» εκδηλώνει επίσης και την επιθυμία του να βρίσκεται σε επαφή μαζί του. Στο σημείο όπου συναντάται το θεϊκό με το κοσμικό, στο κέντρο, βρίσκεται πάντοτε για την θρησκευόμενο άνθρωπο ο κόσμος. Το «ιερό» είναι το κέντρο του κόσμου και εκείνος επιζητεί να βρίσκεται όσο το δυνατόν πιο κοντά στο κέντρο του κόσμου. Η κατοικία του ανθρώπου είναι πάντοτε ιερή και αποτελεί μια απεικόνιση του κόσμου που είναι θεϊκή δημιουργία. Προκειμένου μάλιστα να έχει χρονική διάρκεια η κατοικία του και να μην ερημωθεί ή καταστραφεί, πρέπει να αποκτήσει πνεύμα, ψυχή. Έτσι λοιπόν θυσιάζει στα θεμέλια του οικοδομήματος μια ζωντανή ύπαρξη με σκοπό η ψυχή, το πνεύμα της θυσίας, να περάσει στο οικοδόμημα ζωντανεύοντας το. Ο άνθρωπος χτίζει το δικό του σύμπαν μιμούμενος την θεϊκή κοσμογονία. Έτσι το «Ιερό» γίνεται ένας υπαρξιακός και όχι απλώς γεωμετρικό χώρος, ένας χώρος που επιτρέπει επαφές με το μεταφυσικό.

Ο Ελιάντε υποστηρίζει ότι όλα τα σύμβολα και τα τυπικά που συνδέονται με τον ναό την πόλη και το σπίτι σχετίζονται τελικά με το αρχικό βίωμα του ιερού χώρου. Έτσι κάθε οικισμός και κάθε πόλη έχει τα ιερά της, τους τόπους θεοφανείας της, τα μέρη που το θεϊκό εισήλθε στο κοσμικό. Κάθε τοπική ιεροφάνεια και κάθε καθαγιασμός του χώρου ισούται με μια κοσμογονία. Σε αρχαιότερους ή σε πιο πρωτόγονους λαούς το «ιερό» μπορεί να είναι ένα βουνό, μια πηγή, ένα δένδρο, ένας πάσσαλος, ένα μενχίρ ή ένα τοτέμ. Σε πιο εξελιγμένους λαούς ο «άξονας του κόσμου» παρουσιάζεται ως ναός, ως ιερός χώρος και τόπος λατρείας. Ωστόσο ο συμβολισμός παραμένει ο ίδιος. Σύμφωνα με τον θρύλο άγγελοι ορίζουν το μέρος στο οποίο πρέπει να χτιστεί η Αγία Σοφία και οι Βυζαντινοί έχοντας την ως κέντρο αναφοράς δημιουργούν γύρω της τον κόσμο τους. Ο ναός ως απεικόνιση του ουράνιου αρχέτυπου της «ουρανίου Ιερουσαλήμ» και ως ιερός χώρος καθαγιάζει συνέχεια την Πόλη, την αυτοκρατορία αλλά και ολόκληρη την χριστιανική οικουμένη. Μέσα σε αυτόν προσφέρεται η χάρη στους πιστούς και ο ίδιος ο ναός απαλλαγμένος από κάθε γήινη φθορά ως «ιερό» προσφέρει την προστασία του στους πιστούς. Και όταν η πόλη πέφτει στα χέρια των εχθρών οι κάτοικοι πάντα ζητούν καταφύγιο μέσα στον ναό της Αγίας Σοφίας.

Κάλλιστα θα σκεφτεί κάποιος, τι θα μπορούσε άραγε να σταματήσει τον βάρβαρο επιδρομέα μπροστά στις πύλες της εκκλησίας και βάση ποιας λογικής χιλιάδες κόσμου συγκεντρώνεται αυθόρμητα εκεί επιζητώντας την σωτηρία του από την σφαγή. Η μόνη απάντηση είναι η βαθιά συναίσθηση του «Ιερού χώρου» και η αναζήτηση εκεί της μεταφυσικής, της θεϊκής προστασίας. Ο βυζαντινός πιστός καταφεύγει στο κέντρο αναφοράς του στην σημείο επαφής του με το θείο. Εκεί που ο Θεός φανερώθηκε, στον ιερό του χώρο. Δυστυχώς όμως, για τον ασιάτη κατακτητή ο χώρος εκείνος είναι ήδη αποϊεροποιημένος και τον κατακτά μέσω της ημισελήνου, του δικού του ιερού συμβόλου, αποδίδοντας τον στον Αλλάχ. Με άλλα λόγια μετατρέπει την περιοχή σε «δική του», «δημιουργώντας την εκ νέου», δηλαδή «καθαγιάζοντας» την με τα δικά του σύμβολα στο όνομα του δικού του θεού. Σύμφωνα με τον Ελιάντε με αυτόν τον τρόπο ο άνθρωπος έστω ασυνείδητα μιμείται την θεϊκή πράξη της κοσμογονίας θέλοντας να ορίσει τον δικό του χώρο. Χρησιμοποιεί μάλιστα ως «Ιερό» και «άνοιγμα προς το υπερβατικό» το ιερό του προηγούμενου κατοίκου το οποίο καθιερώνει εκ νέου στον δικό του θεό.

Το «ιερό» και το κοσμικό

Η θρησκεία αποτελεί μια πολιτισμική εκδήλωση του ανθρωπίνου πνεύματος και πηγάζει από την τάση της ανθρώπινης ύπαρξης να ανακαλύψει τα μυστήρια, στον ορίζοντα των οποίων ο άνθρωπος τοποθετείται με την δύναμη και την κλίση του πεπρωμένου. Αυτή η τάση προέρχεται από την φύση του ανθρώπινου όντος και συνεπώς είναι αδιαχώριστη από

αυτό. Ο άνθρωπος αυτοπραγματώνεται μόνο όταν ακολουθήσει το αποκαλυπτικό του πεπρωμένο, με το οποίο είναι πλήρως αλληλέγγυος. Η θρησκεία εκ της φύσεως της, παραμένει μια διαρκής εκδήλωση του ανθρωπίνου όντος, ως έκφραση της τάσης προς αυτοπραγμάτωση ή αυθυπέρβαση της ανθρώπινης φύσης σε ιδεατή αμοιβαιότητα με τα μυστήρια της ύπαρξης. Ωστόσο πολλές φορές, όπως συμβαίνει και στις μέρες μας, η θρησκεία εκκοσμικεύεται σε τέτοιο σημείο που χάνει το μυστήριο. Γίνεται μια απλή ιδεολογία ή ηθικολογία που δεν έχει καμία σχέση με την θρησκεία που έχει ως βασικό συνθετικό της στοιχείο το «Ιερό». Τότε ο Θεός του πραγματικού πιστού διαχωρίζεται από τον αφηρημένο Θεό των φιλοσόφων που είναι πιο πολύ μια έννοια ή μια φυσική αλληγορία. Ο Θεός του πιστού είναι μια φοβερή δύναμη η οποία εκδηλώνεται μέσω του «Ιερού». Όλες οι αποκαλύψεις του «Ιερού» συνιστούν το θεϊκό το οποίο είναι κάτι το εντελώς διαφορετικό από την φυσική πραγματικότητα και μπροστά στο οποίο ο άνθρωπος νιώθει εκμηδενισμένος, νιώθει «στάχτη και σκόνη» όπως έλεγε ο Αβραάμ στον Θεό. Το «Ιερό» δηλαδή αποτελεί την αντίθεση του κοσμικού. Μολονότι σήμερα όλα τείνουν προς την εκκοσμίκευση και την αποϊεροποίηση το «Ιερό» ως συστατικό στοιχείο της θρησκείας θα εμφανίζεται πάντα μαζί με την ανθρώπινη θρησκευτικότητα. Πάντα θα υπάρχουν «ιερά αντικείμενα» και «ιεροί τόποι», σημεία όπου έγιναν «ιεροφάνειες» και τα κατοίκησε η υπέρτατη δύναμη του θεϊκού αποκαλυπτόμενη στους ανθρώπους.

Ωστόσο πολλοί θα πουν θα πουν ότι σήμερα ο άνθρωπος είναι αποϊεροποιημένος και στην συνείδηση του έχει αποϊεροποιήσει ολόκληρο το σύμπαν. Ούτε οι πράξεις του αλλά ούτε και η σκέψη του έχουν καμιά μεταφυσική αναφορά πλέον. Δεν θα φέρουμε αντίρρηση, θα σημειώσουμε μόνο ότι και ο αποϊεροποιημένος άνθρωπος παρουσιάζει στοιχεία θρησκευτικής αξιολόγησης του κόσμου. Περιοχές όπως η πατρίδα, το τοπίο της πρώτης αγάπης κ.α. αποτελούν για τον πλήρως άθρησκο άνθρωπο τους «ιερούς τόπους» του προσωπικού του σύμπαντος. Το «ιερό» έστω και με αυτόν τον τρόπο συνεχίζει να εκδηλώνεται σε μια εποχή που έχει αρνηθεί την μεταφυσική. Όπως πολύ σωστά λέει ο Μίρτσεα Ελιάντε, η ανθρώπινη ύπαρξη είναι προσανατολισμένη προς το μυστήριο και προς το ιερό και ακόμα και ο φανερά άθρησκος άνθρωπος διατηρεί στο βάθος της ύπαρξης του μια θρησκευτικά προσανατολισμένη συμπεριφορά.

Οι αντιδράσεις του ανθρώπου απέναντι στην φύση εξαρτώνται συχνά περισσότερο από τον πολιτισμό από οικονομικές, πολιτιστικές και κοινωνικές διαφορές δηλαδή από την ιστορία και το ανθρώπινο πνεύμα δεν αντιδρά προς τα φυσικά φαινόμενα πάντοτε με τον ίδιο τρόπο.

Βιβλιογραφία
Ελιάντε Μίρτσεα, *Το Ιερό και το Βέβηλο*, Αθήνα 2002.
Eliade Mircea, Culianu Ion, *Dictionar al Religiilor*, Bucuresti

Εικαστικά και αρχιτεκτονικά θέματα του 19ου αιώνα

Λέξεις κλειδιά: *νεοκλασικισμός, νεωτερικότητα, ρομαντισμός, συμβολισμός, σχολή του Μονάχου*

Κ. Καλογερόπουλος, Δρ. Πανεπιστημίου Αιγαίου
Η Ελλάδα του 19ου αιώνα χαρακτηρίζεται πολιτικά και πολιτισμικά από την άφιξη του Όθωνα. Τούτο είχε ως συνέπεια να τεθούν οι δραστηριότητες του νεαρού ελληνικού κράτους υπό την καθοδήγηση του εξαιρετικά φιλότεχνου και φιλέλληνα βαυαρού μονάρχη Λουδοβίκου Α΄. Έτσι ξεκινούν οι σχέσεις της Ελλάδας με το Μόναχο την πρωτεύουσα του βαυαρικού κράτους, ένα μεγάλο ευρωπαϊκό κέντρο των γραμμάτων και των τεχνών, και την Βασιλική Ακαδημία των Εικαστικών Τεχνών του Μονάχου. Ο Λουδοβίκος Α’ εντυπωσιάζεται από τις ελληνικές αρχαιότητες, από το ελληνικό τοπίο, από το αρχαίο ελληνικό πνεύμα. Κατά τη διάρκεια της βασιλείας του υποστηρίζει τους Έλληνες και τους αγώνες τους, προωθεί τον φιλελληνισμό, στέλνει Βαυαρούς ζωγράφους να απεικονίσουν τα τοπία και τις ιστορικές σκηνές της Ελλάδας και υιοθετεί τους αρχαίους αρχιτεκτονικούς ρυθμούς για βαυαρικά κτίσματα.

Ο 19ος αιώνας είναι η εποχή του ρομαντισμού, της ιστοριογραφίας και του ιστορικισμού, του ρεαλισμού και του νατουραλισμού, της τοπιογραφίας, αλλά και του ρομαντικού κλασικισμού. Βαυαροί ζωγράφοι, όπως ο Καρλ Ρότμαν, ο Πέτερ φον Χες, ο Φέρντιναντ Στάντεμαν, Λούντβιχ Λάνγκε, ο Καρλ Ραλ, ενθαρρυμένοι από τον Λουδοβίκο, ταξιδεύουν στην Ελλάδα και εμπνέονται από τα αρχαιολογικά ευρήματα, το κλασικό παρελθόν και τα τοπία της, τα οποία απεικονίζουν σύμφωνα με τις ρομαντικές τάσεις της εποχής. Το Μόναχο προσελκύει ακόμα και μετά τον εκθρονισμό του Όθωνα έλληνες καλλιτέχνες και σπουδαστές, χάρη στη μεγάλη καλλιτεχνική του δραστηριότητα. Εκεί οι Έλληνες ακολουθούσαν πιστά τις καλλιτεχνικές υποδείξεις της Σχολής του Μονάχου, έχοντας ως τελικό στόχο τον ακαδημαϊκό τίτλο, που γίνεται εφόδιο για μια σταδιοδρομία στην Αθήνα, (Βακαλό, 1983:26-27).

Οι σημαντικότεροι Έλληνες ζωγράφοι του 19ου αιώνα, όπως ο Θεόδωρος Βρυζάκης, ο Νικηφόρος Λύτρας, ο Νικόλαος Γύζης ή ο Κωνσταντίνος Βολανάκης, σπουδάζουν στη βαυαρική πρωτεύουσα κοντά σε μεγάλους δασκάλους της Ακαδημίας, όπως ο Τέοντορ φον Πιλότι και συνδέονται με τη «Σχολή του Μονάχου», ενώ ενίοτε έρχονται να διδάξουν στο νέο Σχολείο Τεχνών που εγκαινιάζει ο Όθων το 1836, (Δασκαλοθανάσης et al, 2000:31). Όλα αυτά τα ιστορικά γεγονότα συνδέουν στενά το Μόναχο και την Αθήνα και εξηγούν τις καλλιτεχνικές και πολιτιστικές επιρροές και αλληλεπιδράσεις ανάμεσα στους δύο κόσμους, που άγγιξαν όχι μόνο τις εικαστικές τέχνες και την αρχιτεκτονική, αλλά επίσης τη μουσική και τη λογοτεχνία.

Εικαστικά θέματα
Σε ό,τι αφορά στα εικαστικά θέματα επιλέχθηκαν δύο έργα. Το ένα είναι η *Πολεμική Σκηνή* του Βρυζάκη 1853 ως καθαρός εκπρόσωπος της Σχολής του Μονάχου (Βακαλό, 1996:14) και το άλλο είναι το *Ιδού ο Νυμφίος έρχεται* του Ν. Γύζη, έργο που φιλοτεχνήθηκε στην εκπνοή του 19ου αι. το 1895 και θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως πρόδρομο της ελληνικής νεωτερικότητας.



Εικ.1. Πολεμική Σκηνή, Βρυζάκης.

Το έργο *Πολεμική Σκηνή* είναι λάδι σε μουσαμά, με διαστάσεις 30 x 34 εκ. και , βρίσκεται σήμερα στην Εθνική Πινακοθήκη (αρ. 736). Στις 6 Δεκεμβρίου 1878 πέθανε στο Μόναχο της Βαυαρίας, ο ζωγράφος Θεόδωρος Π. Βρυζάκης, τελειώνοντας έτσι μια ζωή που άρχισε στην Ελλάδα στα χρόνια του Αγώνα για την Ανεξαρτησία και αναλώθηκε σχεδόν ολόκληρη -εκτός από μερικά ταξίδια- στη βαυαρική πρωτεύουσα. Στο Μόναχο, παρ’ όλη τη μακρόχρονη διαμονή του, τη γερμανική του παιδεία και τους στενούς του δεσμούς με τη νεοκλασική παράδοση της βαυαρικής σχολής, ο Βρυζάκης διατήρησε την εθνική του ταυτότητα σε όλη του τη ζωή εξακολουθώντας να υπογράφει ελληνικά τους πίνακές του και να ζωγραφίζει αποκλειστικά και μόνο θέματα από την ελληνική επανάσταση[1].

Το έργο του *Πολεμική σκηνή* είναι ενδεικτικό της τεχνοτροπίας του, επηρεασμένης σαφώς από τον νεοκλασικισμό και τον ρομαντισμό. Το αποστασιοποιημένο συναισθηματικό ύφος ανακαλύπτει κανείς και στο *Στρατόπεδο του Καραϊσκάκη*, (Δασκαλοθανάσης et al, 2000:36), αλλά η χρωματική του κλίμακα είναι σαφώς βαρύτερη, αποδίδοντας τη σκιά του πολέμου με το βαρύ ουρανό και το σκοτεινό λόφο στο βάθος. Το φως εντοπίζεται πάνω στους πολεμιστές με το λάβαρο, προβάλλοντας τις μορφές από το σκοτεινό φόντο, ενώ ταυτόχρονα δίνει μια δυναμική στη σύνθεση. Στο έργο, όπως και στα περισσότερα ανάλογης θεματολογίας, είναι παρόν το σύμβολο της ελληνικής σημαίας, ενώ σε μια ενιαία τονικότητα προβάλλονται τα κόκκινα και τα καφέ ζεστά χρώματα, όπως και οι λευκές φουστανέλες των αγωνιστών.



Εικ. 2 Ιδού ο Νυμφίος έρχεται, Γύζης

Το έργο *Ιδού ο Νυμφίος έρχεται* του Γύζη είναι λάδι σε μουσαμά, με διαστάσεις 200 x 200 εκ. και βρίσκεται σήμερα στην Εθνική Πινακοθήκη (αρ. 641). Στην πραγματικότητα είναι η τελική μορφή μιας σειράς έργων και προσχεδίων που ο Ν. Γύζης[2] δεν αποχωρίστηκε ποτέ. Το μυστήριο που τον απασχολεί μοιάζει να βρίσκει εικαστικές προτάσεις σε αυτά τα έργα, τα έργα ενός «Άγνωστου Γύζη», ενώ για τον Κωνσταντίνο Παρθένη η ποίηση των έργων αυτών είναι η καθαυτό δημιουργική περίοδος του ζωγράφου «που τον αναγκάζει πάντοτε να τα αναζητά νέους δρόμους»[3].

Η τολμηρή χρωματική σύνθεση με κεντρικό θέμα το ερχομό του Νυμφίου και την υποδοχή του από ένα χορό αγγέλων με τον αρχάγγελο Μιχαήλ στην κορυφή, σε ένα άχρονο τοπίο, εντάσσει το έργο στο κίνημα του Συμβολισμού[4], που ανθεί στην Ευρώπη προς τα τέλη του 19ου αι. Η χρωματική κλίμακα που χρησιμοποιείται, δίνει μια πνευματοποιημένη, μεταφυσική πιθανώς διάσταση, η οποία θα επηρεάσει αργότερα τον Παρθένη στη δημιουργία του *Ευαγγελισμού*. Είναι ένα ουράνιο, φωτεινό όραμα, που ενισχύεται από τις χρυσές ακτίνες οι οποίες διατρέχουν το έργο ξεκινώντας από τον Χριστό και τους ομόκεντρους κύκλους που περιβάλλουν την ιερή μορφή, (Μισιρλή, 1994:120).

Αρχιτεκτονικά θέματα



Εικ. 3 Πανεπιστήμιο Αθηνών

Το Πανεπιστήμιο Αθηνών[5] αποτελείται από σύνολο οικοδομημάτων που σχηματίζουν διπλό Τ, με δύο συμμετρικές αυλές. Είναι το παλαιότερο κτήριο της αποκαλούμενης Τριλογίας και το έχει σχεδιάσει ο μεγαλύτερος αδελφός του Θεόφιλου Χάνσεν, ο Κρίστιαν. Για την αποπεράτωση αυτού του ιωνικού ρυθμού κτηρίου, απαιτήθηκαν 10 χρόνια, από το 1839 έως το 1849. Κατά μήκος της πρόσοψης υπάρχει στοά με ορθογώνιους πεσούς, που τονίζεται στο μέσο με την προβολή ιωνικού πρόπυλου.

Η ζωφόρος έχει σχεδιαστεί από το ζωγράφο Carl Rahl, κι έχει εκτελεστεί από τον Lebiedzky. Μπροστά από τα Προπύλαια βρίσκονται οι αδριάντες του Καποδίστρια (αριστερά), έργο του Μπανάνου και του Κοραή (δεξιά), έργο του Βρούτου. Ο ανδριάντας του Γλάδστωνος είναι έργο του Βιτάλη. Επιβλέποντες στην κατασκευή του έργου ήταν διαδοχικά οι Χ. Χάνσεν, Α. Θεοφιλάς και Λ. Καυταντζόγλου. Τις δαπάνες κατασκευής ανέλαβε ο Όθων, ο ηγεμόνας της Σερβίας και έλληνες ομογενείς.

Οι βάσεις των κιόνων και τα κιονόκρανα του πρόπυλου είναι πιστά αντίγραφα των αντίστοιχων στοιχείων των Προπυλαίων της Ακρόπολης[6]. Το κτήριο είναι σχεδιασμένο σύμφωνα με τους βασικούς αισθητικούς κανόνες του πρώιμου Νεοκλασικισμού, αλλά την ίδια στιγμή είναι προσαρμοσμένο στο ελληνικό μεσογειακό κλίμα. Τα εξωτερικά αγάλματα συμπληρώνουν τη σύνθεση της πρόσοψης, η οποία διαχωρίζεται ξεκάθαρα σε «βάση»,

«κορμό» και «στέψη». Επιβλέποντες του έργου ήταν διαδοχικά οι Χ. Χάνσεν, Α. Θεοφιλάς και Λ. Καυταντζόγλου.

Σήμερα λειτουργεί ως κεντρικό κτήριο του Πανεπιστημίου Αθηνών. Στεγάζει τα γραφεία της Πρυτανείας, το Δικαστικό τμήμα, το Αρχείο και την Αίθουσα Τελετών για εκδηλώσεις που αφορούν στην πανεπιστημιακή κοινότητα.



Εικ. 4 Η Εθνική Βιβλιοθήκη

Η Εθνική Βιβλιοθήκη[7] με τη σειρά της αποτελείται από τρία συμπαγή τμήματα, από τα οποία στο μεσαίο, που είναι και το μεγαλύτερο, λειτουργεί το αναγνωστήριο. Είναι δωρικού ρυθμού με εξαίρεση το μεγάλο εξωτερικό κλιμακοστάσιο που έχει αναγεννησιακές επιρροές. Η κύρια όψη υποδιαιρείται σε τρία τμήματα: το κεντρικό στεγάζει το αναγνωστήριο, ενώ τα δύο πλάγια τα βιβλιοστάσια.

Όπως και στην Ακαδημία, η βάση του κτηρίου είναι κατασκευασμένη από πειραϊκό λίθο, ενώ ο όροφος από πεντελικό μάρμαρο. Χρήση ξύλου έχει γίνει μόνο στις θύρες και τα παράθυρα, έτσι ώστε το κτήριο να είναι άφλεκτο. Η Εθνική Βιβλιοθήκη είναι δωρεά των αδελφών Βαλλιάνου. Το 1887 ο Παναγής Βαλλιάνος πρόσφερε 2.500.000 δρχ. για την οικοδόμηση του κτηρίου. Επακολούθησε δεύτερη δωρεά των τριών αδελφών και το 1884 ο πρωθυπουργός Χαρίλαος Τρικούπης πήρε την τελική πρωτοβουλία κατασκευής, που ολοκληρώθηκε με χορηγία από το Δημόσιο Ταμείο.

Η είσοδος στον χώρο γίνεται από ένα πρόστυλο δωρικού ρυθμού, το πρότυπο του οποίου είναι ο ναός του Ηφαίστου στην Αρχαία Αγορά (Θησείο). Στο πρόστυλο οδηγεί καμπύλη διπλή σκάλα σε αναγεννησιακό ύφος. Το αναγνωστήριο, με περιμετρικούς κίονες ιωνικού ρυθμού, στεγάζεται με γυάλινη οροφή. Οι χυτοσιδηρές κατασκευές των βιβλιοστασίων ήταν ένα τεχνικό άλμα για τα δεδομένα της εποχής. Ως αρχιτεκτονική σύνθεση το κτήριο γενικά θεωρείται δείγμα του ώριμου νεοκλασικισμού, καθώς είναι ενδεικτικό της βαθμιαίας μετατροπής των αντιλήψεων στην αρχιτεκτονική στο τελευταίο τέταρτο του 19ου αιώνα, όταν νεωτερικά στοιχεία χρησιμοποιούνται ελεύθερα στις νεοκλασικές συνθέσεις, (Φιλιππίδης, 2001:62). Σήμερα στεγάζει τη Δημόσια Βιβλιοθήκη, την πληρέστερη ίσως βιβλιοθήκη στην Ελλάδα. Για την κατασκευή του απαιτήθηκαν περίπου πέντε χρόνια (1887-1902). Αποτελεί μελέτη του Θεόφιλου Χάνσεν, ενώ επιβλέπων ήταν ο Ερνέστος Τσίλερ, ο οποίος μελέτησε τη σκάλα εισόδου και τα κύρια βιβλιοστάσια.

Επίλογος

Τόσο τα εικαστικά, όσο και τα αρχιτεκτονικά θέματα της περιόδου του 19ου αι. υποδεικνύουν την επίδραση δυτικότροπων νεοκλασικών ρευμάτων στην ελληνική καλλιτεχνική παραγωγή. Επιδράσεις, οι οποίες αναπόφευκτα συγχωνεύθηκαν με την

ελληνική πραγματικότητα. Κατά τη γνώμη μας η νεοκλασική άποψη σχετίζεται ιδιαίτερα με τον ρομαντικό, εξατομικευμένο τρόπο που έβλεπαν οι δυτικοί καλλιτέχνες και αρχιτέκτονες την αρχαιότητα και όχι με τον τρόπο που έβλεπαν οι Έλληνες τον εαυτό τους και το παρελθόν τους. Τούτο είχε ως φυσική συνέπεια την καλλιέργεια, από μέρους των ελλήνων καλλιτεχνών ιδιαίτερων στοιχείων, ακόμα και στα βαθύτερα στρώματα του ακαδημαϊσμού, τα οποία λειτούργησαν ως σπόροι για την καλλιέργεια της ελληνικότητας αφενός και της νεωτερικότητας αφετέρου.

Βιβλιογραφία

Ν. Δασκαλοθανάσης-Α. Κωτίδης, *Τέχνες Ι: Ελληνικές Εικαστικές Τέχνες, Επισκόπηση Ελληνικής Αρχιτεκτονικής και Πολεοδομίας*, Τόμος Γ΄, Ε.Α.Π. Πάτρα 2000.
Ε. Βακαλό, *Η Φυσιογνωμία της Μεταπολεμικής Τέχνης στην Ελλάδα*, Κέδρος, Αθήνα 1983.
Ε. Βακαλό, *Κριτική Εικαστικών Τεχνών*, Κέδρος, Αθήνα 1996.
Δ. Φιλιππίδης, *Τέχνες Ι: Ελληνικές Εικαστικές Τέχνες, Επισκόπηση Ελληνικής Αρχιτεκτονικής και Πολεοδομίας*, Τόμος Δ΄, Ε.Α.Π. Πάτρα 2000.
Ν. Μισιρλή, *Ελληνική Ζωγραφική, 18ος-19ος αι.*, Αδάμ, Αθήνα 1994.

Τύπος

Μ. Ζ. Κασιμάτη, επιμελήτριας της Εθνικής Πινακοθήκης, «Η «ελληνικότητα» του Νικόλα Γύζη» στο *Μεσόγειος*, 21.12.2001.

Παραπομπές-Σημειώσεις

[1] Π. Κ.Σπετσιέρη-Beschi «Εκατό χρόνια από το θάνατο του Θ.Π. Βρυζάκη», στο http://www.myriobiblos.gr/texts/greek/spetsieri_vryzakis.html
[2] Ο μεγαλύτερος ίσως έλληνας ζωγράφος των νεώτερων χρόνων και καθοριστική φυσιογνωμία στην εξέλιξη της νεοελληνικής ζωγραφικής, την οποία και επηρέασε με τους προβληματισμούς, το έργο και τη διδασκαλία του. Άρχισε τις σπουδές του στην Α.Σ.Κ.Τ. Αθηνών και τις ολοκλήρωσε στο Μόναχο, όπου πήγε με υποτροφία. Το 1882 διορίστηκε έκτακτος καθηγητής στην Ακαδημία Καλών Τεχνών του Μονάχου και το 1883 έγινε μόνιμος καθηγητής, συγκεντρώνοντας γύρω του όλους τους έλληνες καλλιτέχνες που συνέχιζαν εκεί τις σπουδές τους. Η ζωγραφική του ασχολείται με θέματα ηθογραφικά από τα ήθη και έθιμα του ελληνικού πολιτισμού. Στα τελευταία χρόνια της ζωής του, η νοσταλγία της πατρίδας και τα θρησκευτικά του οράματα, τον οδήγησαν στον συμβολισμό, στην αλληγορία και εντέλει σε μια ζωγραφική πρόδρομο των σύγχρονων ευρωπαϊκών αναζητήσεων εκείνης της εποχής.
[3] Μ. Ζ. Κασιμάτη, επιμελήτριας της Εθνικής Πινακοθήκης, «Η «ελληνικότητα» του Νικόλα Γύζη» στο *Μεσόγειος*, 21.12.2001
[4] Κίνημα της τέχνης, του τέλους του 19ου αι. που απέρριψε τον καθαρό οπτικό ρεαλισμό των ιμπρεσιονιστών και τον ορθολογισμό της βιομηχανικής εποχής.
[5] Βλ. επίσης www.culture.gr.
[6] «Για ένα μεγάλο διάστημα οι νεότεροι αρχιτέκτονες συνηθίζουν να αντιγράφουν αυτούσιες μορφές, για παράδειγμα την Ακρόπολη…», (Δ. Φιλιππίδης, 2001:61)
[7] Επίσης, www.culture.gr.

Μυστικισμός και θρησκευτική πίστη

Λέξεις κλειδιά: *ανεξιθρησκία, μεσσιανισμός, μονοθεϊσμός, μυστικισμός, παλαιά Διαθήκη, πίστη, προφήτες*

Κ. Τσοπάνης, Δρ. Ιστορίας και Φιλοσοφίας των Θρησκευμάτων

Ο μυστικισμός είχε να αντιμετωπίσει στην ιστορική του πορεία, ως φαινόμενο της θρησκευτικής σκέψης του ανθρώπου, εκτός της αντίδρασης που εκδήλωσε κατά καιρούς εναντίον του η κάθε επίσημη θρησκεία, ιουδαϊκή, χριστιανική, ισλαμική, κ.ά. και τη θρησκευτική πίστη των πολλών ανθρώπων, η οποία συχνά δεν επιδίωκε την άμεση ένωση του ανθρώπου με το θείο και αντιστρατευόταν τις τακτικές και τις μεθόδους των μυστικιστών, αντιτάσσοντας σε αυτές την τυφλή πίστη στα δόγματα της επίσημης λατρείας.

Έκσταση και ενόραση

Πολλές φορές ο μυστικισμός υποχώρησε, κρυμμένος στα βάθη της ανθρώπινης ψυχής, για να επανεμφανιστεί πιο δυνατός όταν οι περιστάσεις τον καλούσαν. Μια τέτοια έντονη επανεμφάνιση του μυστικισμού ζούμε σήμερα όπου πολλά ανήσυχα πνεύματα απορρίπτουν το σχετικό και ζητούν το απόλυτο. Τώρα ο όρος «Μυστικισμός» προέρχεται από το ρήμα μυέω-μυώ που σημαίνει καθοδηγώ κάποιον, του διδάσκω κάτι. Πολλές φορές μάλιστα οι μυούμενοι οδηγούνταν από τους μύστες στην αποκάλυψη έχοντας δεμένα τα μάτια τους. προκειμένου να μη δουν κατά την διάρκεια της μύησης ό,τι δεν έπρεπε. Από την φύση της λοιπόν η ίδια η λέξη έχει κάποια σχέση με το μυστήριο. Από την εμφάνιση του μυστικισμού ως «οδού θεογνωσίας», είτε μέσω της «έκστασης» είτε μέσω της «ενόρασης», έγιναν πολλές προσπάθειες τόσο για να εξιχνιαστεί η φύση του ως φαινομένου όσο και για να ανακαλυφθεί το τι ωθεί την ανθρώπινη ψυχή προς αυτόν. Έτσι μετά από πολύ έρευνα «έκσταση» ονομάστηκε η απομάκρυνση από την κανονική κατάσταση του ανθρώπου, η απότομη αλλαγή στη σκέψη ή τη διάθεσή του. Η λέξη σημαίνει επίσης κατάσταση δέους ή κατάπληξης, όπως όταν ο Ιησούς μιλούσε με τους μαθητές Του και οι θεατές εξίσταντο, «έμεναν έκθαμβοι». (*κατά Λουκάν*, β΄ 47). Μπορεί επίσης να σημαίνει υστερία ή παραφροσύνη, όπως στον Αριστοτέλη και στους ιατρικούς συγγραφείς. (Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1149 b 35, εξέστηκε της φύσεως ώσπερ οι μαινόμενοι, Ιπποκράτης, *Προρρητικόν*, 2,9, αι…μελαγχολικαί αύται εκστάσεις οι λυσιτελέες…κ.λπ.) Επίσης. μπορεί να σημαίνει κατοχή του ανθρώπου είτε από θεϊκό πνεύμα (όπως στην περίπτωση των προφητών της Π. Διαθήκης) ή άλλο (όπως η έκσταση την οποία αποδίδει ο Ωριγένης στην Πυθία). (Ωριγένης, *Κατά Κέλσου*, 7.3.) Σε αυτήν την περίπτωση όμως δεν πρόκειται περί έκστασης που έχει σχέση με τη μυστική ένωση αλλά περί προσωρινής κατοχής, της γνωστής και ως «πνευματικής καταληψίας». Το υπερκόσμιο πνεύμα εισέρχεται στον άνθρωπο χωρίς να υψώνεται ο άνθρωπος πάνω από το σώμα του είτε με δικές του ενέργειες είτε με ενέργειες κάποιου άλλου.

Αυτό φυσικά δεν έχει σχέση με τη χριστιανική «μυστική έκσταση», η οποία είναι περισσότερο «ενόραση», άπλωμα και παράδοση του εαυτού, έφεση προς την επαφή και ταυτόχρονα γαλήνη και πνευματική προσπάθεια προσαρμογής. Η ανθρώπινη ψυχή δεν εκμηδενίζεται αλλά ταυτίζεται με την θεϊκή της φύση. Όμως και σε αυτή την περίπτωση υπάρχουν σαφείς ομοιότητες με τις αποκαλούμενες παγανιστικές εμπειρίες. Η διαφορά και πάλι είναι ότι ο παγανιστής που επιδιώκει την ταύτιση, το κάνει για να αποκτήσει προσωπική δύναμη και μαγικοποιεί κάποιες λέξεις τις οποίες πιστεύει ικανές να προκαλέσουν την ένωση, κάτι που δεν απαντάται εν γένει στο Χριστιανισμό. Η μυστική ένωση είναι εμπειρία μικρής διάρκειας η οποία κατά κανόνα συμβαίνει μόνο ύστερα από

μεγάλα χρονικά διαστήματα και πολύ κόπο. Η unio mystica η οποία αναγνωρίστηκε από την εκκλησία είναι μια στιγμιαία φώτιση που χορηγείται μόνο ευκαιριακά και ίσως μόνο για μία φορά κατά τη διάρκεια της ανθρώπινης ζωής. Οποιαδήποτε ενέργεια και εάν ελευθερώθηκε οποιαδήποτε ασφάλεια και εάν δόθηκε, το ανθρώπινο όν που τη βίωσε δεν απέβαλε από τότε την ανθρώπινη κατάσταση του. Παρέμεινε κοινός θνητός που όφειλε να ολοκληρώσει την ζωή του στη γη. Σε αντιδιαστολή με αυτή την εμπειρία υπάρχει και η εμπειρία του αποκαλούμενου «αιρετικού μυστικού» ο οποίος αισθανόταν πως είχε πλήρως μεταμορφωθεί. Δεν είχε απλώς ενωθεί με το Θεό, είχε ταυτιστεί με τον Θεό και θα παρέμενε ταυτισμένος για πάντα.

Εκτός από την έκσταση και την ενόραση, που είναι τρόποι μυστικής ένωσης με το θεϊκό, υπάρχουν επίσης και δύο τύποι μυστικιστικής εμπειρίας. Η «εξωστρεφής» εμπειρία που στρέφεται προς τα έξω, μέσω των αισθήσεων και η «ενδοστρεφής» που στρέφεται προς τα έσω, μέσα στο νου. Και οι δύο κορυφώνονται στην αίσθηση ύστατης ενότητας με ό,τι εκείνος που την αισθάνεται θεωρεί δική του ένωση ή ακόμα ταυτότητα. Όμως, ο εξωστρεφής μυστικός. χρησιμοποιώντας τις φυσικές αισθήσεις του, αντιλαμβάνεται την πολλαπλότητα των εξωτερικών υλικών αντικειμένων να μετασχηματίζεται μυστικά, με αποτέλεσμα το Ένα, ή η Ενότητα, να ακτινοβολεί μέσω αυτών. Ο ενδοστρεφής μυστικός, αντίθετα, αναζητά, αποκλείοντας σκόπιμα τις αισθήσεις, να καταδυθεί στα βάθη του δικού του εγώ. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του Πλωτίνου, για τον οποίον η διαδρομή της ψυχής είναι το ταξίδι της ανακάλυψης του εαυτού: «Θα φθάσει η ψυχή όχι σε κάτι άλλο αλλά στον εαυτό της…….τα πάντα βρίσκονται μέσα μας» (Πλωτίνος VI, ix, 11,38, III,viii, 6.40.) Ο ίδιος ο Πλωτίνος, ο τέλειος τύπος του ενδοστρεφούς μυστικού, μόνο τέσσερις φορές στη ζωή του «ανυψώθηκε στον πρωταρχικό και υπέρτατο Θεό μέσω του διαλογισμού και των μεθόδων που ο Πλάτων υποδεικνύει στο Συμπόσιον. (Πορφύριος, *Βίος Πλωτίνου*, 23.7.)

Ο Πλωτίνος περιγράφει αυτές τις περιπτώσεις λέγοντας ότι: «ξύπνησα έξω από το σώμα και μέσα στον εαυτό μου, κατέληξα να είμαι εξωτερικός για όλα τα άλλα πράγματα και να περιέχομαι μέσα στον εαυτό μου, όταν είδα μια υπέροχη ομορφιά και ήμουν πεπεισμένος, όσο ποτέ, ότι ανήκα στην ύψιστη τάξη, όταν απήλαυσα ενεργητικά την ευγενέστερη μορφή ζωής, όταν έγινα ένα με το Θείο και ισορρόπησα μέσα στο Θείο». (Πλωτίνος, IV, viii, 1.1.) Η προσέγγιση του Θείου κατά τον Πλωτίνο είναι αυστηρά νοητική και όχι σωματική όπως σε ορισμένες ανατολικές θρησκείες, ή μυσταγωγική όπως σε ορισμένους χριστιανούς μυστικούς. Δεν επιβάλλει ούτε ασκήσεις αναπνοής, ούτε ομφαλοσκοπία, ούτε υπνωτικές επαναλήψεις ιερών συλλαβών και καμία τελετουργία δεν απαιτείται για να προκαλέσει την εμπειρία. Για τον Πλωτίνο αυτή η εμπειρία είναι φυσικό γεγονός και όχι υπερφυσική χάρη, όπως στην χριστιανική και μουσουλμανική θεωρία. Επίσης είναι μη αμοιβαία, μονόπλευρη, μόνο από την ψυχή που αισθάνεται έρωτα προς το Ένα, το οποίο όμως δεν μπορεί να αισθανθεί επιθυμία, μια και η επιθυμία είναι σημείο ατέλειας.

Παρόλες λοιπόν τις προσπάθειες ερμηνείας του μυστικισμού υπάρχουν ακόμα και σήμερα μυστικιστικές εμπειρίες των οποίων ο θρησκευτικός χαρακτήρας είναι μεν αποδεκτός, αλλά η φύση τους παραμένει σκοτεινή και ακαθόριστη. Έτσι τελικά δόθηκε ένας κοινά αποδεκτός ορισμός, που μπορεί λίγο-πολύ να καλύψει το ευρύτατο πεδίο του μυστικισμού και ο οποίος είναι ο εξής: μυστικισμός είναι η πίστη στη δυνατότητα μιας προσωπικής και άμεσης ένωσης του ανθρώπινου πνεύματος με τη θεμελιώδη αρχή της ύπαρξης, ένωση η οποία αποτελεί ταυτόχρονα τρόπο ύπαρξης και τρόπο γνώσης διαφορετικό και ανώτερο από την κανονική ύπαρξη και γνώση.

Η εμφάνιση του μυστικισμού ως ατομικής εσωτερικής αναζήτησης του θείου προκάλεσε από την αρχή ακόμα αντιδράσεις όχι μόνο από μέρους των κατά καιρούς επίσημων

ιερατείων αλλά και από μέρους της πλειοψηφίας των πιστών της κάθε θρησκείας στα πλαίσια της οποίας εμφανίζονταν ενίοτε οι μυστικιστικές τάσεις. Οι αντιδράσεις προέρχονταν από το γεγονός ότι οι μυστικιστές ήταν, ή τουλάχιστον εμφανίζονταν, ως οι «μύστες», οι μυημένοι δηλαδή σε κάποιες ανώτερες πνευματικές αλήθειες οι οποίες ήταν απρόσιτες στον πολύ λαό. Αυτός ο «πνευματικός ελιτισμός» που συχνά διέκρινε τους μυστικισμούς έγινε η αιτία να ενταθούν οι σχέσεις μεταξύ του ενίοτε μυστικισμού και της «κοινής θρησκευτικότητας», της πίστης των πολλών ανθρώπων δηλαδή. Το κύριο «όπλο» του μυστικισμού σεαυτήν την διαπάλη ήταν ότι εκείνος, σε αντίθεση με την κοινή θρησκευτικότητα, πρόσφερε μια άμεση μέθεξη του θεϊκού μέσω της μυστικής ένωσης.

Εδώ ωστόσο πρέπει να σημειώσουμε ότι από την άλλη μεριά ο μυστικισμός ακόμα και όταν διατείνεται ότι θα απαλλάξει τον άνθρωπο από την μοίρα του, βρίσκεται στην πραγματικότητα και ο ίδιος υποκείμενος σε αυτήν την μοίρα. Η μυστική θρησκευτικότητα φέρει, όπως και κάθε άλλο δημιούργημα του ανθρώπινου πνεύματος, τη μορφή των ίδιων στιλιστικών και υφολογικών κατηγοριών, επειδή σχετίζεται απόλυτα με την ανθρώπινη ιστορία.

Θρησκευτική πίστη

Πέρα από τις, χωρίς αμφιβολία, ακραίες μυστικιστικές εκδοχές της πίστης, τον μυστικισμό δηλαδή, υπάρχει και μια ακόμα θρησκευτικότητα πολύ πιο συχνή, με μια πιο συνηθισμένη μορφή, η οποία κάποιες φορές μπορεί να είναι το ίδιο φλέγουσα, διακαής ή και βαθιά όπως και ο μυστικισμός, η οποία όμως αποφεύγει τις ελπίδες της ένωσης της ψυχής με τον Θεό, θεωρώντας τες αδύνατες, ή ακόμα και ιεροσυλία. Αυτή η θρησκευτικότητα παίρνει την μορφή της απλής «πίστης», και είναι ένα είδος πολυσύνθετο και περίπλοκο, στο οποίο ποικίλουν οι βαθμοί της έντασης. Η πίστη σαν ψυχική κατάσταση και σαν πνευματική πράξη ενέχει περισσότερο μια σχέση μεταξύ ανθρώπου και Θεού, σαν υπάρξεις που παραμένουν παντοτινά εξωτερικές η μία προς την άλλη. Η θρησκευτικότητα την οποία συναντούμε σε κάθε βήμα στους όμοιους μας, είναι αυτού του τύπου της πίστης. Η «πίστη» δεν σημαίνει όμως μια θρησκευτικότητα απαραίτητα μετριοπαθή. Είναι αλήθεια ότι οι μειωμένες θρησκευτικές απαιτήσεις των καθημερινών ανθρώπων βρίσκουν μια ικανοποίηση κυρίως στα πλαίσια της πίστης, τον καιρό που ο μυστικισμός ζητά, προφανώς, μια εξαιρετική θρησκευτική ικανότητα. Αλλά και η θρησκευτικότητα του τύπου της απλής πίστης μπορεί να έχει ακραίες τάσεις. Για να σκιαγραφήσουμε την δύναμη μέχρι την οποία φθάνει συχνά η πίστη χρησιμοποιούμε ως παράδειγμα τον πρώτο βιβλικό πατριάρχη τον Αβραάμ, ο οποίος όταν του ζητήθηκε δεν δίστασε να προσπαθήσει να θυσιάσει τον ίδιο του τον γιο τον Ισαάκ. Η πίστη του Αβραάμ δεν είναι καθόλου η επιδίωξη του ανθρώπου να ενωθεί με τον Θεό, αλλά ψυχική κατάσταση και πνευματική πράξη, πνευματικό γεγονός, χάρη στο οποίο ο άνθρωπος υπακούει, με πάθος και ίσως με πόνο και με τριγμό των οδόντων, αλλά γεμάτος από πίστη, στην θέληση του Θεού.

Εάν οι μυστικιστικές επιδιώξεις μπορούν να γεννήσουν τόσες πολλές διαφορετικές παραλλαγές, είναι φυσικό ότι και η κοινή πίστη μπορεί να πάρει ένα μεγάλο φάσμα μορφών. Δεν είναι πολύ κοπιαστικό να αποδείξουμε ότι και οι μορφές της κοινής θρησκευτικής πίστης διαμορφώνονται από την απέραντη διαφορετικότητα των πνευματικών στυλ. Η περίπτωση του παρσισμού του Ζαρατούστρα, για παράδειγμα, στην οποία η θρησκευτικότητα δεν εκδηλώνει μυστικιστικές τάσεις και έχει μια εμφανή ροπή κοινής θρησκευτικής πίστης, δείχνει σε ποιο μέτρο αυτή η πίστη δέχεται τις βαθιές αποτυπώσεις του περσικού πνεύματος. Ο απέραντος ορίζοντας, η αισιοδοξία, ο εκδραματισμός, η μνημειώδης απλότητα, είναι όλοι εκείνοι οι παράγοντες του σκελετού της περσικής θρησκευτικότητας. Το γεγονός αυτό ωστόσο, της σύνδεσης της διδασκαλίας του με την περσική πολιτισμική ατμόσφαιρα της εποχής εκείνης, δεν εμπόδισε τον

Ζαρατούστρα να θεωρήσει την γνώστη διδασκαλία του ως άμεση αποκάλυψη από τον θεό του τον Ορμάζδ. (Αχούρα Μάζδα).

Υπάρχουν πολλές θρησκείες θεμελιωμένες στην πίστη ότι η βασική διδασκαλία τους είναι αποκαλυμμένη από τον Θεό. Αλλά αυτό δεν σημαίνει κατά συνέπεια ότι η αυθεντία αυτών των δογμάτων, ως θεϊκών αποκαλύψεων, εμποδίζει τους ανθρώπους να τα εκφράσουν μέσα από το στυλ και το ύφος κάθε εποχής. Μια υφολογική ανάλυση μπορεί να αποδείξει ακριβώς την σύνδεση της θεϊκής αποκάλυψης με τις εκάστοτε ιστορικές συνθήκες και απαιτήσεις εκ μέρους των ανθρώπων. Οι αναλύσεις αυτού του είδους συμπίπτουν όλες προς την ίδια κατάληξη: μια θεϊκή αποκάλυψη είτε θεωρηθεί γνήσια εν γένει, είτε όχι, προσαρμόζεται τόσο πολύ στις ανθρώπινες συνθήκες της εποχής κατά την οποία εμφανίζεται, ώστε γίνεται τόσο πολύμορφη όπως και τα δημιουργήματα και οι διδασκαλίες που είναι αποκλειστικά ανθρώπινης προέλευσης. Οι πιο ισχυροί σχηματισμοί της πίστης εμφανίσθηκαν στα πλαίσια του παρσισμού, του Ιουδαϊσμού, του Ισλάμ, του Χριστιανισμού και ούτω καθ' εξής. Θα δούμε παρακάτω ότι και η εκάστοτε θρησκευτική πίστη όπως και ο μυστικισμός εξάλλου σχετίζονται στιλιστικά με τις εκάστοτε ιστορικές συνθήκες.

Προφήτες στην Π. Διαθήκη

Για να εξηγήσουμε ακριβώς τι εννοούμε ας στρέψουμε το βλέμμα μας στη θρησκευτική ατμόσφαιρα της Παλαιάς Διαθήκης. Οι βιβλικές απόψεις περί της δημιουργίας του κόσμου, περί του πνεύματος του Θεού το οποίο πλέει πάνω από τα ύδατα, περί της δημιουργίας του παντός μέσα από μια σειρά θαυματουργών πράξεων, περί της δημιουργίας του ανθρώπου, περί του παραδείσου, περί της πτώσεως στην αμαρτία και της απομάκρυνσης των πρώτων ανθρώπων από τον παράδεισο, περί της αύξησης του ανθρώπινου είδους και της καταστροφής του από τον κατακλυσμό, – όλα αυτά τα μοτίβα, και πολλά άλλα, πρέπει να έρθουν στην μνήμη μας για να προξενήσουν μια βαθιά ηχώ στους υπόγειους θόλους της ψυχής μας και να μπορέσουμε να κατανοήσουμε το κλίμα της εποχής κατά την οποία γράφτηκαν.

Οι Εβραίοι οι οποίοι έγραψαν τα βιβλία της Παλαιάς Διαθήκης, διατηρώντας και καλλιεργώντας τις Γραφές, έσωσαν από τους πανάρχαιους μεσοποτάμιους πολιτισμούς ένα πλήθος από αρχαία μυθολογικά μοτίβα, τα οποία μετέδωσαν στους ευρωπαϊκούς λαούς οι οποίοι και παρήγαγαν εν μέρει από αυτά τους πολιτισμούς τους. Στην προϊστορική φάση, χαμένοι στην κοινή ατμόσφαιρα που δημιουργήθηκε στην Μικρά Ασία με την εξάπλωση των αρχαϊκών σουμεροακαδικών και βαβυλωνιακών πολιτισμών, οι Εβραίοι ήταν ένα πολυθεϊστικό γένος. Ακόμα και μόνο από τα αινιγματικά, από την πρώτη ματιά, υπονοούμενα, των πρώτων εντολών, γραμμένων από τον Μωυσή στις Πλάκες του Νόμου, προλέγεται ο αγώνας τον οποίον ο πρώτος και ο μεγαλύτερος προφήτης των Εβραίων, ήταν υποχρεωμένος να δώσει για την εδραίωση του Μονοθεϊσμού. «Εγώ είμαι ο Κύριος ο Θεός σου, δεν υπάρχουν άλλοι θεοί εκτός Εμού». Για την πνευματική του δραστηριότητα ο Μωυσής βρήκε χωρίς αμφιβολία το έδαφος προετοιμασμένο από μια πατριαρχική παράδοση. Γιατί σύμφωνα με την παράδοση, πολύ προ του Μωυσή, τέθηκαν τα θεμέλια αυτής της ιδιαίτερης εβραϊκής συμφωνίας, «συμβολαιογραφικής» φύσεως, μεταξύ του Ιεχωβά και του εκλεκτού Του λαού, του Ισραήλ. Ας αποδώσουμε στην διαθηκική θρησκεία το νόημα, το οποίο αυτή πραγματικά είχε.

Η μωσαϊκή θρησκεία, αντιληπτή ως υπόσχεση μεταξύ του Ισραήλ και του Ιεχωβά δεν ήταν από την αρχή ένας μονοθεϊσμός όπως είναι σήμερα. Η ουσία της διαγράφεται ακόμα σε ένα πολυθεϊστικό φόντο. Το φαινόμενο οδηγεί ακόμα μακρύτερα σε έναν ενοθεϊσμό. Ξέρουμε ότι στην προσευχή του ο βεδικός άνθρωπος απευθύνεται σε έναν θεό, επιλεγμένο από την μεγάλη πληθώρα των ινδικών θεών σαν να υπήρχε μόνο αυτός ο μοναδικός θεός, και συσσωρεύει επάνω στον προτιμούμενο θεό όλες τις αρετές, τις ιδιότητες και τα

κατορθώματα των άλλων θεών. Στους παλαιούς Εβραίους διαπιστώνουμε ορισμένες ομοιότητες με αυτήν την κατάσταση. Ο Ιεχωβά θεωρείται από την γενιά του Ισραήλ ως ο μοναδικός Θεός, σαν να υπήρχαν και άλλοι θεοί. Ποιοι ήταν οι άλλοι θεοί; Σε πρώτη γραμμή ήταν οι θεοί των άλλων λαών. Ο Ιεχωβά φαίνεται κυριευμένος από την επιθυμία να επιβληθεί Αυτός μόνος ως μοναδικός Θεός, και γιαυτό επέλεξε έναν λαό, τον Ισραήλ. Ο Ισραήλ επέτυχε την εγγύηση και την υπόσχεση μιας κατάστασης χωρίς όμοιο της στον κόσμο μέσω της υπόσχεσης υποταγής και πίστης ενώπιον του Ιεχωβά. Είναι σαν ο Ιεχωβά προκειμένου να γίνει ο μοναδικός Θεός, να είχε ανάγκη από την αποκλειστική πίστη ενός λαού, του Ισραήλ. Και η υπόσχεση μεταξύ του Ισραήλ και του Ιεχωβά έγινε εν είδη συμβολαίου στην βάση της αρχής: «σου δίνω για να μου δώσεις».

Ο εβραϊκός μονοθεϊσμός, στην αρχή σχηματισμένος σε ένα πολυθεϊστικό φόντο, ραφινάρεται αργότερα, αναβαθμιζόμενος στη δική του γραμμή. Δανείστηκε μια φιγούρα που διατηρήθηκε αναλλοίωτη χάρη στις τρομερές κάποιες φορές και τρικυμιώδεις πάντοτε, κηρυγματικές δραστηριότητες των προφητών. Οι προφήτες μέσα από την εκστατική εμπειρία τους είναι οι εκπρόσωποι του μυστικισμού στην Παλαιά Διαθήκη. Η ψυχή των προφητών είναι το καμίνι του καθαρισμού και της ατσάλωσης της ιδέας της θεότητας. Μέσα από τη δραστηριότητα των προφητών βρήκε την έκφραση της μια σπάνια πορεία πνευματικοποίησης, εξαλείφοντας από τη μυθολογία τον ανθρωπομορφισμό και ξεριζώνοντας ολοκληρωτικά τον ζωομορφισμό. Αυτοί οι ίδιοι οι προφήτες, θεωρούνταν ένα είδος οργάνου του Θεού, ο οποίος θέλησε δυναμικά να αποκαλυφθεί, εκ διαλειμμάτων, στον εκλεκτό του λαό. Είναι θαρραλέοι υπερασπιστές της Ιεράς Υπόσχεσης, που δόθηκε μεταξύ Ισραήλ και Ιεχωβά. Όταν ο λαός ξεχνά, και αυτόν συνέβαινε αρκετά συχνά, την δέσμευση την οποία είχε δώσει, πέφτοντας στην δίνη των ανομιών, ο Ιεχωβά τον προειδοποιούσε με κάποιον προφήτη, τον ταρακουνούσε να θυμηθεί την διαθήκη, με τρομερούς λόγους που απειλούσαν το αίμα και το σπέρμα του Ισραήλ στους αιώνες των αιώνων.

Η διαμάχη των προφητών με τα αμαρτήματα του εκλεκτού λαού, περιέχει αφάνταστο πάθος, είναι πρωτόγονη και δραματική. Οι προφήτες όμως είναι πριν από κάθε άλλη πλευρά της δραστηριότητας τους προφήτες, και αυτή τους η ιδιότητα τονίζεται από την έξαρση με την οποία ανήγγειλαν το σχέδιο με το οποίο ο Θεός θα οδηγήσει τον λαό του για να νικήσει τον κόσμο. Από αυτήν την πλευρά της προφητικής δραστηριότητας παίρνει ύπαρξη ο μεσσιανικός μύθος, ο μύθος εκείνος με την όψη στραμμένη στο μέλλον, ενός Μεσσία, ενός απεσταλμένου και λειτουργού του Θεού, ο οποίος από στιγμή σε στιγμή θα έρθει. Ο μεσσιανικός μύθος αναφέρεται εξ' ίσου στο ιστορικό πεπρωμένο του εκλεκτού λαού, όσο και σε ένα εσχατολογικό μέλλον – περί του τέλους του κόσμου. Βρίσκουμε ιδιαίτερα συχνούς υπαινιγμούς, συστάσεις και μεσσιανικές εξαγγελίες, στους στίχους του προφητάνακτος ψαλμωδού Δαυίδ και στις αποκαλύψεις του προφήτου Ησαΐα. – Για τους θαυμαστές των παραλληλισμών και των συγκρίσεων αναφέρουμε ότι στις αρχαϊκές μεσοποταμιακές λατρείες ο μύθος του σωτήρα ήταν πολύ διαδεδομένος και καλλιεργημένος με ιδιαίτερο ζήλο. Αξιοσημείωτο είναι ωστόσο ότι στην βαβυλωνιακό πολιτισμό ο μύθος του σωτήρα είχε στενή σχέση με την κυκλική και αστρολογική αντίληψη περί της πορείας των κοσμικών και ιστορικών γεγονότων. Στο τέλος κάθε ενός μεγάλου «κοσμικού έτους» ο κόσμος καταστρέφεται, και μια ανανεωτική θεότητα αναλαμβάνει την τύχη των ανθρώπινων πεπρωμένων και σώζει την ανθρώπινη ύπαρξη, κτίζοντας έναν νέο κόσμο από τα απομεινάρια του παλιού.

Ένας παρόμοιος σωτήρας, από τον οποίο ξεκίνησε μια παγκόσμια αναγέννηση, ήταν για παράδειγμα ο θεός Μαρδούχ, του οποίου η λατρεία ήταν αυταρχική και είχε το κέντρο της στην εκπληκτική πόλη της Βαβυλώνας. Το μεσσιανικό μοτίβο έχει στην βαβυλωνιακή θρησκεία έναν απροκάλυπτα αστρικό χαρακτήρα, κυκλικό-κοσμολογικό, μυθολογικό-θεϊκό,

εκτεταμένο-γιγαντιαίο, υπερανθρώπινο. Στην βαβυλωνιακή αντίληψη ο κόσμος παίρνει ύπαρξη, διαρκεί για ένα διάστημα, ξεπέφτει, καταρρέει, και τότε ένας θεός, ένας από τους πολλούς, μετατρέπεται σε σωτήρα του κόσμου, κυοφορεί μια νέα τάξη από τα απομεινάρια του γκρεμισμένου. Και το παιχνίδι αρχίζει από την αρχή σύμφωνα με ένα γιγάντιο ημερολόγιο, χωρισμένο σε συμπαντικά έτη. Ο μύθος είναι μνημειώδης χωρίς όμοιο και έχει μια εμφάνιση αστρολογική-χρονομετρική. – Το μεσσιανικό μοτίβο εμφανίζεται στους Εβραίους πολύ πιο εξανθρωπισμένο, συνδεδεμένο πρώτα από όλα με την ιστορία του ανθρώπου ή με την ιστορία κάποιων φυλών. Το μεσσιανικό μοτίβο δεν έχει στους Εβραίους χαρακτήρα κυκλικό, κοσμολογικό και αστρολογικό. Το πεπρωμένο του εκλεκτού λαού είναι αυτό που ενδιαφέρει από την αρχή έως το τέλος. Ο Μεσσίας θα έρθει για την σωτηρία του εκλεκτού λαού και για την εγκαθίδρυση μιας οριστικής κατάστασης. Το μεσσιανικό μοτίβο εμφανίζεται λοιπόν στους Εβραίους προσαρμοσμένο με τελειότητα στο πνευματικό και μονοθεϊστικό είδος της θρησκείας: ο Θεός είναι Ένας, ο Μεσσίας παρομοίως, και στο τέλος του κόσμου θα θριαμβεύσουν μια για πάντα.

Ο μοναδικός θρίαμβος του Μεσσία δεν θα ακολουθηθεί από μια νέα παρακμή ή μια νέα πτώση, όπως στην βαβυλωνιακή κυκλική αντίληψη, όπου τα κοσμικά έτη, με τους κόσμους και τους σωτήρες τους, αλληλοδιαδέχονται το ένα το άλλο με κανονικότητα και ακρίβεια χρονομετρική των αστρικών κινήσεων και των ζωδιακών μετακινήσεων. Ο μεσσιανικός μύθος στους Εβραίους, εξανθρωπισμένος καθώς είναι, ιστορικοποιημένος, μοναδικός, συνδεδεμένος με το πεπρωμένο του ανθρώπου και κυρίως με εκείνο του εκλεκτού λαού, προϋποθέτει σαν υπόβαθρο μια θρησκεία διαθηκικής φύσης. Σίγουρα ο μεσσιανικός μύθος, απαγγέλλεται από μέρους των προφητών με προφορική αφθονία, αλλά μόνο μέσα από απερίγραπτα οράματα και υπαινιγμούς δύσκολους στην ψηλάφηση. Μέσα από τα μηνύματα τους απόκτησε μια παράξενη διαμόρφωση, κατά την διάρκεια της οποίας συμπεριέλαβε πολλά διφορούμενα. Έτσι οι πιο διαφορετικές ελπίδες αναζήτησαν μια δικλείδα στον μύθο, του οποίου κύριος συνεργάτης έγινε ο καιρός με τις καταστροφές του. Το μοτίβο του κοσμικού σωτήρα στον βαβυλωνιακό πολιτισμό είναι, είπαμε, υπερανθρώπινο. Για τους Βαβυλωνίους οι σωτήρες είναι θεοί, και δεν γνωρίζουν παρά μόνο τους δρόμους του θριάμβου. Ο ψαλμωδός Δαβίδ και ο προφήτης Ησαΐας αναγγέλλουν όμως την μελλοντική έλευση ενός Μεσσία, ο οποίος θα υποστεί πόνους και ταπεινώσεις.

Το μεσσιανικό μοτίβο είναι εδώ βαθιά εξανθρωπισμένο, και τελικά προορισμένο για μια αιώνια εξέλιξη. Η ατμόσφαιρα της μεσσιανικής αναμονής ολοένα και δυνάμωνε ώστε την εποχή της γέννησης του Θεανθρώπου, του Ιησού από την Ναζαρέτ, έπρεπε να είχε λάβει κάποιες διαστάσεις πνευματικού πυρετού. Κατειλημμένος από το συναίσθημα της άμεσης έλευσης των γεγονότων ο άγιος Ιωάννης ο Βαπτιστής ανάγγειλε την άμεση εμφάνιση του Μεσσία, εκείνου ο οποίος «δεν θα βαπτίζει μόνον εν ύδατι αλλά και πνεύματι αγίω». Σε εκείνες τις πέριξ του Ιορδάνη ποταμού περιοχές και τις δυτικά της Νεκράς θαλάσσης, πρέπει να υπήρχαν πολλοί οικισμοί, χωριουδάκια με εστίες στις οποίες έκαιγε η φλόγα της αναμονής. Ένας μύθος, ζεσταμένος από την φλόγα που μεγάλωνε στις ψυχές για πολλούς αιώνες έπρεπε κάποια στιγμή να λάβει υπόσταση. Σε αυτήν την ατμόσφαιρα της έξαρσης και της λαχτάρας της αναμονής συνέβη κατόπιν ένα ιστορικό γεγονός μιας εντελώς εξαιρετικής σημασίας.

Ο μεσσιανικός μύθος έλαβε στην πραγματικότητα στην κατοχή του μια ανθρώπινη ύπαρξη και πραγματοποιήθηκε μέσω αυτής. – Η ζωή του Ιησού από την Ναζαρέτ, διηγημένη από τους Ευαγγελιστές είναι σίγουρα από πολλές απόψεις μια προσωποποίηση του μύθου. Από αυτό το γεγονός πολλοί βιάστηκαν να συμπεράνουν ότι ο Ιησούς δεν υπήρξε ποτέ σαν αληθινή ιστορική προσωπικότητα και να θέσουν το ζήτημα μεταξύ ιστορικού και βιβλικού Ιησού που βασάνισε την Δύση για αιώνες. Αλλά η ζωή του Ιησού διαπλάθεται μυθικά,

επειδή ήταν ακριβώς η πραγματοποίηση ενός μύθου, μιας υπόσχεσης, η οποία φόρτισε με τον ηλεκτρισμό όλων των αναμονών τον αέρα για τόσους αιώνες. Ο μύθος, δημιουργημένος για να πραγματοποιηθεί, έπρεπε να πραγματοποιηθεί, ευθύς μόλις εμφανίστηκε η ύπαρξη η οποία είχε την υπερανθρώπινη δύναμη να τον ολοκληρώσει. Την εποχή εκείνη πρέπει να είχαν υπάρξει και πολλοί αποτυχημένοι «χριστοί», οι οποίοι κυριάρχησαν στις μεσσιανικές προσδοκίες και είπαν: «Εγώ ειμί! Εγώ ειμί ο αναγγελθείς!» – για να καταλάβουν την δεύτερη ημέρα ότι δεν είχαν την δύναμη που απαιτούσε ένα τέτοιο πεπρωμένο, και ότι οι ίδιοι δεν ήσαν παρά κάποιοι αποτυχημένοι. Με την εμφάνιση λοιπον του Ιησού Χριστού, αφού εκπληρώνεται στο πρόσωπο Του η μεσσιανική προφητεία της Παλαιάς Διαθήκης, ο παλαιοδιαθηκικός προφητισμός λαμβάνει τέλος και στον άγιο Ιωάννη τον Πρόδρομο τελειώνει η μακρά αλυσίδα των βιβλικών προφητών, μιας και δεν είχαν πλέον λόγω ύπαρξης. Μέχρι τη γέννηση του Χριστού οι βιβλικοί προφήτες συντήρησαν την προφητεία αλλά και η προφητεία τους συντήρησε ως θρησκευτικό φαινόμενο και εκστατική μυστική θρησκευτική κατάσταση. Από εδώ και πέρα την θέση τους την παίρνει ο χριστιανικός μυστικισμός πλέον.

Ο χριστιανικός μυστικισμός

Εδώ πρέπει να γίνει μια διάκριση μεταξύ της θρησκείας του Ιησού, και της θρησκείας για την οποία ο Ιησούς ο ίδιος έγινε θρησκευτικό αντικείμενο. Η διάκριση είναι επιτρεπτή και δυνατή, αλλά τα όρια μεταξύ αυτών των δύο είναι πολύ αόριστα και ανακριβή. Η θρησκεία του Ιησού ήταν περιχαρακωμένη από την ιδέα ενός Θεού ως Πατρός του κόσμου, από την ιδέα μιας σχέσης εξαρτηματικής, θεμελιωμένης στην άμετρη αγάπη μεταξύ ανθρώπου και επουρανίου Πατρός, από την ιδέα ότι η επίγεια ζωή μεταμορφώνεται σε μια Βασιλεία του Θεού, μια «υπερκόσμια γη», από την ιδέα ότι οι άνθρωποι μεταξύ τους, ακόμα και οι εχθροί είναι αδέλφια, από την ιδέα ότι στον κόσμο το θαύμα είναι δυνατόν, αλλά κυρίως ότι πάνω από όλα τα θαύματα είναι το θαύμα της αγάπης του πλησίον, που εκδηλώνεται στον άνθρωπο.

Η θρησκεία για την οποία το πρόσωπο του Χριστού έγινε με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, θρησκευτικό αντικείμενο, επικεντρώθηκε στην ίδια την εμφάνιση του Ιησού. Σε αυτήν την διαδικασία συνέβαλλε κατά τρόπο αποδοτικό ο απόστολος Παύλος. Ταυτόχρονα με την επικέντρωση στην ιστορική εμφάνιση του Θεανθρώπου Ιησού από την Ναζαρέτ, διακηρύχθηκε ένα νέο κέντρο της θρησκευτικής ζωής, ένας κόμβος πνευματικής ακτινοβολίας χωρίς όμοιο του στην ιστορία της ανθρωπότητας. Ο θρησκευτικός σεισμός που ξεκίνησε από εδώ αντανάκλασθηκε σε ολόκληρο τον κόσμο και εξελίχθηκε μέχρι τις ημέρες μας σε πολύ διαφορετικές εκφάνσεις. Η θρησκευτική ζωή, μέσα από τις παραλλαγές της πίστης, και η θρησκευτική ζωή σαν μυστική επιδίωξη, άνθισαν πολλαπλά και σύνθετα μέσω των πιο λαμπρών αντιπροσώπων και στον χώρο του χριστιανισμού. Για πολλές φορές οι δύο εξεταζόμενοι τρόποι της θρησκευτικής ζωής, η κοινή θρησκευτική πίστη και ο μυστικισμός δηλαδή, αλληλοανέχθηκαν ο ένας τον άλλον βαδίζοντας παράλληλα, και κάποιες φορές έφτασαν σε μια θαυμαστή αλληλοεπίδραση, όπως στην ψυχή και το πνεύμα του Αποστόλου Παύλου. Άλλες φορές εκείνοι οι δύο τρόποι της θρησκευτικής ζωής κυριαρχούμενοι από πείσμα, αλληλοπολεμήθηκαν για την κυριαρχία του θρησκευτικού πεδίου.

Ο χριστιανικός μυστικισμός, με την κοινή σημασία του όρου, άργησε να εμφανισθεί, και ξεκίνησε από έναν μυστικισμό όπου η έκσταση είναι στην ουσία προσδεδεμένη και εξαρτημένη από την προφητεία. (Εδώ ωστόσο πρέπει να σημειώσουμε έστω παρενθετικά ότι η «έκσταση» του προφήτη είναι μια ψυχολογική κατάσταση αρκετά διαφορετική από την «έκσταση» της μυστικής ένωσης.) Στον χριστιανικό μυστικισμό γίνεται βέβαια από την αρχή λόγος για θέωση ενώ ο άνθρωπος βρίσκεται ακόμα στο κτιστό του σώμα αλλά κάτω από ισχυρή πλατωνική επίδραση. Ο Κλήμης (*Στρωμματείς* 7.11) χρησιμοποιώντας το

λεξιλόγιο των παγανιστικών μυστηρίων, το οποίο προσαρμόζει στην χριστιανική θρησκευτική εμπειρία, μιλά συχνά για «την εποπτείαν Θεού» αλλά δεν ξεκαθαρίζει τι εννοεί με αυτό. Κάποιες αναφορές κάνει επίσης και ο Ωριγένης όταν λέει ότι: «Συχνά μάρτυς μου ο Θεός, αισθάνθηκα τον Νυμφίο να με πλησιάζει και να βρίσκεται μαζί μου, όσο μπορεί να συμβεί αυτό, ύστερα εξαφανιζόταν ξανά και δεν μπορούσα να βρω εκείνο που ζητούσα». (Ωριγένης *Hom. In Cant*., 1.7.) Ωστόσο ο ίδιος ο Ωριγένης άνοιξε τον δρόμο στον άγιο Γρηγόριο Νύσσης τον οποίον επηρέασε έντονα και ο οποίος αποκαλείται και ο πρώτος χριστιανός μυστικός. Ο άγιος Γρηγόριος Νύσσης περιγράφει την μυστική εμπειρία ως ξύπνημα από το σώμα ή ανάβαση σε παρατηρητήριο, ως συνείδηση της θείας παρουσίας, απόκτηση της ιδιότητας του θεϊκού φωτός και ταύτιση με αυτό το οποίο αντιλαμβάνεται. (Γρηγόριος Νύσσης, P.G. 44, 996 A-D., 44, 453 A., 44, 508 B., 44, 1000 AB., 44, 1001 BC., 46, 93 C., 46, 372 BC,)

Παρόλα αυτά για πολλούς θεολόγους ο μυστικισμός παρέμεινε μάλλον μια θρησκευτική ανωμαλία. Υπάρχουν θεολόγοι με βεβαιωμένη πνευματική έφεση, οι οποίοι θεώρησαν τον μυστικισμό, την μυστική κατάσταση, ως μια κατάσταση πολύ άμορφη και η οποία απαιτεί ελάχιστα ελεγχόμενες προϋποθέσεις για να μπορεί να υποκριθεί τον ρόλο του πηδαλίου και της ρίζας της θρησκευτικής ζωής. Όμως ο μυστικισμός, ακόμα, και όταν του αποδίδουμε την αληθινή σημασία της ελπίδας της ψυχής για την ένωση της με τον Θεό, δεν αποτελεί ένα ιδανικό αποδεκτό ως τέτοιο από όλους τους θρησκευόμενους ανθρώπους. Κανείς δεν θα υποστηρίξει, όσο και αν η διαφορετικότητα της ομολογίας μας θολώνει το βλέμμα, ότι ο Λούθηρος, για παράδειγμα, δεν ήταν ένας άνθρωπος βαθιά θρησκευόμενος. Είναι αλήθεια ωστόσο ότι ο Λούθηρος μίλησε άνευ περιστροφών με περιφρόνηση για τις μυστικές εκστάσεις, στις οποίες αμφισβήτησε κάθε σημασία. Ο Λούθηρος, και από αυτήν την άποψη μαζί του και ο Καλβίνος, εννοούν την θρησκευτικότητα υπό την μορφή της «πίστεως», σαν πνευματική πράξη κλεισμένη στον εαυτό της. Ο μυστικισμός συχνά περιφρονήθηκε σαν ένα απλό φαινόμενο σχεδόν ανυπόστατο. Ενώ λοιπόν ο μυστικισμός περιέκλειε ένα ανώτατο και αυτονόητο ιδανικό για την ινδική σκέψη και θρησκευτικότητα, ή, σε μια ιδιαίτερη παραλλαγή, για τους οπαδούς του Λάο-Τσε, στο χριστιανικό κλίμα είχε συχνά πολύ διαφορετική αντιμετώπιση.

Μυστικισμός και ανεξιθρησκία

Εάν παραδεχθούμε ως «μυστική», με την ευρύτερη έννοια, κάθε προσπάθεια να κατασκευαστεί μια ψυχολογική γέφυρα ανάμεσα στον άνθρωπο και τη Θεότητα, τότε μπορούμε να πούμε ότι ο μυστικισμός είναι ενδημικός σε όλη σχεδόν τη θρησκευτική σκέψη. Οι «μυστικές περίοδοι» ωστόσο ταυτίζονται κυρίως με τις περιόδους αναταραχής οι οποίες γίνονται αφορμή να γεννηθούν ορισμένες κινήσεις που μπορεί να ονομασθούν «μυστικιστικές». Συγκεκριμένες τέτοιες περίοδοι είναι, για παράδειγμα στην αρχαιότητα, ο 6ος αιώνας ΠΚΕ (Πυθαγόρας, Ορφισμός), η αμέσως μετά τον πελοποννησιακό πόλεμο περίοδος (Πλάτων), ο 1ος ΠΚΕ αιώνας (Ποσειδώνιος και Νεοπυθαγορισμός) και ο 3ος αιώνας (Πλωτίνος, Νεοπλατωνισμός). Δεν πρέπει λοιπόν να μας ξενίζει το συμπέρασμα ότι «εξαθλίωση και μυστικισμός είναι συγγενή γεγονότα». Κάθε φορά που ο κόσμος φτωχαίνει σε ιδεολογικό επίπεδο και γίνεται ανασφαλής σε υλικό, καταστάσεις οι οποίες γεμίζουν με συναισθήματα φόβου και μίσους τις ψυχές των ανθρώπων, αντηχούν και πάλι τα λόγια του Αγαμέμνονα στον Όμηρο: «ας φύγουμε για την δική μας χώρα», (*Ιλιάδα* Β΄, 140), ερμηνευμένα από κάθε ανήσυχο πνεύμα ως πρόσκληση και υπόσχεση άμεσης διαφυγής από την ζοφερή επίγεια πραγματικότητα.

Στην σημερινή εποχή, την εποχή της ανεξιθρησκίας, εκτός από την απομόνωση και την συνεχώς αυξανόμενη υλική και πνευματική ανασφάλεια των μεγαλουπόλεων, που προετοιμάζει το έδαφος στις ψυχές των ανθρώπων για «φυγή από την κοσμική πραγματικότητα», υπάρχει και ένας ακόμα λόγος που ευνοεί την ανάπτυξη του

μυστικισμού σε βάρος της κοινής θρησκευτικής πίστης. Αυτός είναι η ισοπέδωση των διαφόρων πίστεων μέσα από την κατάργηση της θρησκευτικής αυθεντίας. Σε μια εποχή όπως η δική μας όπου πίσω από τα duty-free των ευρωπαϊκών αεροδρομίων μπορεί ο καθένας να βρει στριμωγμένα ένα καθολικό προσευχητάριο, ένα προτεσταντικό παρεκκλήσιο, μια συναγωγή, ένα μικρό τζαμί και ένα βουδιστικό χώρο λατρείας, -διευθέτηση υποδειγματική και δίκαιη αλλά συνάμα και αποκαλυπτική μιας κατάρρευσης της θρησκευτικής αυθεντίας η οποία υπήρξε η βάση της κοινής θρησκευτικής πίστης- τα ανήσυχα πνεύματα φυσικό είναι να στραφούν και πάλι προς εκείνο που χάθηκε μέσα από αυτήν την αλληλοσχετικοποιητική συγκατοίκηση των θρησκειών, προς το μυστήριο.

Παρόλο τον σεβασμό, για παράδειγμα, που έδειξε προς όλα τα θρησκεύματα η συμπροσευχή της Ασίζης, ωστόσο στέρησε από τον χριστιανισμό την ιερή και απαραβίαστη αρχή του: εκτός Εκκλησίας δεν υπάρχει σωτηρία (*Extra Ecclesiam nulla sallus*). Ένα από τα αόρατα προπύργια της Εκκλησίας μέσα στην συνείδηση του κάθε πιστού, η μεταφυσική αυθεντία, κλονίσθηκε και η εκκλησία τείνει να μετατραπεί σε μια ηθική αυθεντία ανάμεσα στις άλλες, γεγονός που απογοητεύει τους πιστούς. Υπάρχει επομένως στις ημέρες μας μια δυσφορία του πιστού που είναι πεπεισμένος στην καρδιά του ότι κατέχει την αλήθεια αλλά ταυτόχρονα βρίσκεται αναγκασμένος να την υποβιβάσει κοινωνικά στο επίπεδο της άποψης. Έτσι, όπως και άλλοτε, είναι υποχρεωμένος να καταφύγει στην ατομική ευλάβεια ή την μητρική ζεστασιά μιας θρησκευτικής κοινότητας ή σέκτας όπου θα μοιραστεί μαζί με άλλους ανθρώπους την ίδια αφοσίωση σε έναν Θεό, πλάστη και κύριο του σύμπαντος, που ωστόσο δεν έχει καν το δικαίωμα να βγει από τον περίβολο της συναγωγής, του καθεδρικού ή του τζαμιού. Μπορεί να προσεύχεται σε όποιον θέλει αλλά η προσευχή του δεν πρέπει να έχει κοινωνικές συνέπειες. Μπορεί να ζει την πίστη του σαν μια απολυτότητα που δεν διαψεύδεται ή δεν αναιρείται, αλλά που όμως ισοπεδώνεται από την στιγμή που γίνεται αποδεκτή μαζί με τις άλλες.

Γεννημένη από την φρίκη των θρησκευτικών διώξεων η ανεξιθρησκία δεν είναι τίποτα άλλο από την πρακτική έκφραση της απελπισίας. Οι άνθρωποι δεν συνεννοούνται παρά μετριάζουν τις πεποιθήσεις τους προκειμένου να μπουν στο κοινό καλούπι της απογοήτευσης. Η θλιβερή ειρωνεία αυτής της περιπέτειας είναι ότι προσπαθώντας οι σύγχρονοι καιροί να ψυχράνουν το φλογερό ποτάμι της πίστης προκειμένου να το διοχετεύσουν σε ρεύματα λιγότερο ορμητικά, απελευθέρωσαν κυρίως την δεισιδαιμονία. Κράτησαν από τις μεγάλες πίστεις όχι τον δυναμισμό και το ενωτικό πάθος αλλά τα χειρότερα ελαττώματα τους όπως την ευπιστία, την απλοϊκότητα, την μανία του εξωλογικού. Και αυτό συνέβη γιατί μπορεί η λογική να κλόνισε την πίστη, κλόνισε όμως ταυτόχρονα και την πίστη στην ίδια την λογική. Ο θρίαμβος της ανευλάβειας αντί να αποτελέσει αύξηση της ελευθερίας έγινε η παραμόρφωσή της και το βύθισμα της στον παιδισμό και στην άβυσσο φτηνών πολλές φορές μυστικισμών οι οποίοι «με τον έπαινό τους για την αγνότητα διεγείρουν κρυφά την ασέλγεια», όπως πολύ εύστοχα είπε κάποτε ο Νίτσε. Το ιερό μετά την απόρριψη του από τον σύγχρονο άνθρωπο μετενσαρκώθηκε σε μια γκροτέσκα παρουσία και το αποτέλεσμα θα είναι κάποια στιγμή να ζητεί ο άνθρωπος την επαφή μαζί του μέσω κομπιούτερ, όπως σήμερα συμβουλεύεται το ωροσκόπιο του. Ήδη ένα μεγάλο μέρος όσων ασχολούνται με τους υπολογιστές έχει ενσυνείδητα ή ασυνείδητα δραπετεύσει στην «δική τους χώρα» που δεν είναι τίποτα άλλο από τον πλασματικό κόσμο του κυβερνοχώρου. (Cyberspase) Η θρησκευτική μισαλλοδοξία επιτέλους νικήθηκε, δυστυχώς στην θέση της ήρθε η πνευματική αδιαφορία και απάθεια. Ο κόσμος ολόκληρος βλέπει με απογοήτευση όλες τις απόπειρες που έγιναν στο παρελθόν προκειμένου να εγκατασταθεί ο παράδεισος επί της γης, και οι οποίες κόστισαν πολύ ακριβά ιδίως σε ανθρώπινες ζωές, να έχουν καταλήξει στην πραγματική επικράτηση της κόλασης. Πολλά ελεύθερα πνεύματα έχοντας απορρίψει τους «θεούς της πόλεως» και μη βρίσκοντας κάποιον νέο θεό στο λίκνο ή στα σπάργανά του καταφεύγουν στο καθαρτήριο του εαυτούς

του όπου δεν περιμένουν πια τίποτα, ούτε Σωτηρία, ούτε Υπέρτατο Αγαθό. Ως συνέπεια όλων αυτών, μέσα στην κυριαρχία της ανεξιθρησκίας, η πόρτα της ψυχής των ανθρώπων έχει ανοίξει και πάλι για τον μυστικισμό. Η σημερινή στροφή πολλών νέων προς τον αθωνικό κυρίως μοναχισμό από την μια αλλά και το θερμό ενδιαφέρον για τα ανατολικά θρησκεύματα από την άλλη μαρτυρεί του λόγου το αληθές.

Βιβλιογραφία:

Αγουρίδη Σάββα, *Ιστορία των Χρόνων της Καινής Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη 1985.
Βέλλα Β., *Πίνακες ισραηλιτικής ιστορίας*, Αθήναι 1956.
Του ίδιου, *Εβραϊκή Αρχαιολογία,* Αθήναι 1965.
Γαλίτη Γεωργίου, *Ιστορία της εποχής της Καινής Διαθήκης*, Θεσσαλονίκη 1991.
Loisy A., *Les mystères païens et le mystère Chrétien*, Paris 1930.
Cross, J., *La Divinisation des chrétiens d' après les pères grecs*, 1938.
Dodds E.R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge University Press, 1990.
Kirk, K.E., *The Vision of God*, 1931.
Momigliano A., *The conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, 1963.
Otto Rudolf, *Mysticism East and West*, 1932.
Stace W.T., *Mysticism and Philosophy*, 1960.
Zaehner, R.C., *Mysticism Sacred and Profane*, 1961.

Φυλή, φρατρία, δήμος και η ιδιότητα του πολίτη

Λέξεις κλειδιά: *αθηναϊκή δημοκρατία, αρχαία Ελλάδα, δήμος, πόλις, πολίτης, φρατρία, φυλή*

Ζ. Σιούλη Κατάκη, Υ/Δ Πανεπιστημίου Πελοποννήσου

Αποτελεί διαπίστωση, ότι η ιδιότητα του πολίτη στην αρχαιότητα ήταν το μέσον απόκτησης δικαιωμάτων και υποχρεώσεων στην οργάνωση της πόλης-κράτους. Πολυπόθητα οφέλη, όπως η ατομική ελευθερία, η απόκτηση γης και ακίνητης περιουσίας, η δυνατότητα του «εκλέγειν και εκλέγεσθαι», η συμμετοχή σε εκδηλώσεις αλλά και παροχές από την πλευρά της πόλης, συνδέονται άμεσα με την ιδιότητα του πολίτη, την οποία προασπίζονταν αρχέγονες κοινωνικές ομάδες. Η φρατρία, η φυλή και ο δήμος υπήρξαν οι κυρίαρχες αφετηρίες, για την απόκτηση ή την άσκηση της ιδιότητας αυτής και αποτελούν αντικείμενο της συγκεκριμένης μελέτης.

Στην πρώτη ενότητα, θα αναφερθούμε στο ρόλο της φυλής και της φρατρίας, κατά την αρχαϊκή περίοδο, σε σχέση με το αριστοκρατικό καθεστώς που επικρατούσε στην Αττική και στη δεύτερη στο ρόλο του δήμου. Καθώς ο δήμος αποκτά πολιτική ισχύ με τις μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη, η ιδιότητα του πολίτη επεκτείνεται και συνδέεται άμεσα με την εγκαθίδρυση της δημοκρατίας. Ακολούθως, εφόσον οι πολίτες αποτελούσαν μειοψηφία, ανάμεσα στις γυναίκες, τους δούλους και τους μέτοικους, θα περιγράψουμε πώς διατήρησαν την ομοιογένεια και τη συνοχή τους ως πολιτικό σώμα.

Ο ρόλος της φυλής

Τα φυλετικά κράτη, με ασαφή στην αρχή εδαφικά όρια λόγω συχνών μετακινήσεων, δημιουργούνται από τη διάσπαση ενός φύλου σε περισσότερα τμήματα ή από ένωση φυλών της ίδιας προέλευσης Το φύλο διαιρείται σε φυλές, φρατρίες και γένη που αντιστοιχούν σε δεσμούς αίματος ή ενδεχόμενης κατασκευασμένης καταγωγής[1]. Οι δυο επικρατέστερες φυλές, στον ελλαδικό χώρο, η Δωρική και Ιωνική, με δικούς τους οργανωτικούς μηχανισμούς, ορίζουν την πολιτική, την οικονομία και την οργάνωση του στρατού της επικράτειάς τους, στηριζόμενες στη συνοχή της φυλετικής ομάδας. Της φυλής ο αρχηγός (Φυλοβασιλέας[2]*) συγκεντρώνει διοικητικές, στρατιωτικές και θρησκευτικές αρμοδιότητες και συνεργάζεται με το συμβούλιο,το οποίο αποτελούν οι αρχηγοί των γενών και των φρατριών. Τέλος, η συνέλευση των πολεμιστών απορρίπτει ή εγκρίνει τις αποφάσεις τους. Η έννοια του πολίτη είναι ταυτόσημη με του πολεμιστή, καθώς πολίτης είναι αυτός που δύναται να εξοπλίζεται και να υπερασπίζεται την πόλη. Ο σημαντικός ρόλος της υπεράσπισης της πόλης διαπιστώνεται κι από το γεγονός ότι οι πολίτες χωρίζονταν σε τάξεις, ανάλογα με την ικανότητά τους να εξοπλίζονται, έως τον 5ο αι. π.Χ ώσπου οι ανάγκες για οπλίτες ή κωπηλάτες επιβάλουν τη χρήση ξένων ή δούλων.

Στην Αθήνα οι αριστοκρατικές οικογένειες της Ιωνικής φυλής, παρουσιάζονται διαιρεμένες σε τέσσερις φυλές, (Γελέοντες, Όπλητες, Αιγικορείς, Αργαδείς),[3] οι οποίες με γενεαλογικά κατασκευάσματα διασφάλιζαν την εδαφική και πολιτική κυριαρχία περιοχών καθώς αποτελούσαν οι ίδιες τμήμα στρατού. Έτσι κατέχουν πλούτο, δύναμη, επιβάλουν ένα εθιμικό δίκαιο, αποδίδουν τον τίτλο του πολίτη μόνον στους κατέχοντες έγγειο ιδιοκτησία[4], μέχρις ότου απαιτείται η ανάγκη διεύρυνσης ένεκα της κοινωνικοοικονομικής δυσαρέσκειας, που εκδηλώνεται από τους απλούς πολίτες της περιόδου αυτής, οι οποίοι, σύμφωνα με τις ασαφείς πληροφορίες που έχουμε, αποκτούν δικαιώματα κάτω από ευνοϊκές συγκυρίες.

Ο ρόλος της φρατρίας

Πυρήνας στην οργάνωση της πόλης αποτελεί το γένος, από τη συνένωση συγγενικών γενών προκύπτει η κοινωνική ομάδα της φρατρίας, η οποία εκπληρώνει θρησκευτικά, διοικητικά και κοινωνικά καθήκοντα. Ως θρησκευτικά σωματεία, οι φρατρίες, συνόδευαν με τελετές τις κυριότερες στιγμές της ζωής του πολίτη από τη γέννηση έως το θάνατό του, είχαν δικά τους ιερά όπου λάτρευαν τις θεότητές τους και δικαίωμα κατοχής ακίνητης περιουσίας. Τα μέλη της φρατρίας εξέλεγαν αρχηγό (Φρατρίαρχο), ο οποίος συγκαλούσε τις συνελεύσεις και φρόντιζε για τα οικονομικά των ιερών. Κάθε Φθινόπωρο οι γονείς προσέρχονταν με τα νεογέννητα και τους εφήβους, την τρίτη ημέρα (Κουρεώτις) της πολυήμερης και σημαντικής γιορτής των Απατουρίων, που γίνονταν προς τιμή του φράτριου Δία και της φράτριας Αθηνάς. Με τελετουργική θυσία (Μείον) την οποία πρόσφερε ο πατέρας, παρουσιαζόταν ενώπιον της φρατρίας το νεογέννητο για την αποδοχή του από τους φράτορες. Τη μετάβαση των αγοριών από την παιδική ηλικία στην εφηβεία αποτελούσε μια άλλη τελετουργία (Κουρείον), κατά την οποία ο πατέρας ορκιζόταν ότι το παιδί του προερχόταν από νόμιμο γάμο. Η συγκεκριμένη ημέρα αναγνώρισης, του νέου μέλους της, ήταν από τις σημαντικότερες της πολιτικής του ζωής και απαραίτητη για την εγγραφή του, κατά την εφηβεία, στους καταλόγους των δήμων. Επιπλέον, κατόπιν αυτής μπορούσε να ασκήσει τα κληρονομικά του δικαιώματα. Στα Απατούρια υπήρχε αντίστοιχη τελετή για την αναγνώριση των κοριτσιών (Γαμηλεία)[5], σύμφωνα με την οποία, τους αποδίδονταν ο τίτλος των αστών αλλά δεν τους αναγνωρίζονταν καμιά δικαιοπρακτική δυνατότητα και ακόμη περισσότερο κανένα πολιτικό δικαίωμα,[6] ωστόσο, διαδραμάτιζαν σημαντικό ρόλο στη μεταβίβαση της πολιτικής ιδιότητας.[7] Οι πληροφορίες από τα ληξιαρχεία της φρατρίας ήταν χρήσιμες για αποφάσεις σε δικαστικές υποθέσεις καθώς οι δικαστές πληροφορούνταν για το ποιόν του κατηγορουμένου. Σύμφωνα με το νόμο του Δράκοντα (ίσχυε αδιάλειπτα έως το 408 π.Χ.) σε περιπτώσεις ακούσιου φόνου, το δικαστήριο των Εφετών εξέλεγε δέκα από τα σημαντικότερα μέλη της φρατρίας του δράστη, για να διεκδικήσουν είτε τη δίωξη είτε αποζημίωση όταν το θύμα δεν είχε συγγενείς[8]. Η αποζημίωση, που προερχόταν από τις ανωτέρω περιπτώσεις αποτελούσε περιουσία της φρατρίας και χορηγείτο στα μη προνομιούχα μέλη της, ενδεικτικό κοινωνικής αλληλεγγύης αλλά και εμπλοκής της σε οικονομικές –κοινωνικές υποθέσεις.

Ο ρόλος του δήμου ως δημοκρατικό κύτταρο της πόλης

Με τη μεταρρύθμιση του Κλεισθένη[9] οι φυλές μεταβίβασαν πολλές από τις έως τότε εθιμικές αρμοδιότητές τους στους δήμους, οι οποίοι από απλοί συνοικισμοί μετατράπηκαν σε αυτόνομες κοινότητες με πολιτική ισχύ και φορείς της κρατικής εξουσίας στην περιφέρεια αλλά και κέντρα παραγωγής προτάσεων πάνω στα ζητήματα της πόλης. Οι εκατό περίπου δήμοι, που προϋπήρχαν της μεταρρύθμισης, αυξήθηκαν καθώς και η ένταξη νέων πολιτών[10] στην πολιτική κοινότητα καθιέρωσε τα νέα δεδομένα. Η κατοχή γης δεν αποτελεί πλέον προϋπόθεση για να έχει κάποιος την ιδιότητα του πολίτη. Επίσης, η υποχρέωση των πολιτών να χρησιμοποιούν δίπλα στο όνομα του γεννήτορά τους, το όνομα του δήμου τους, αποτελεί «επανάσταση». Τα ονόματα πλέον που έφεραν οι πολίτες δε δήλωναν ταξική, κοινωνική υπεροχή έτσι περιορίζονταν οι ισχυροί να προβάλουν την καταγωγή τους που αποτελούσε μέσο καταχρήσεων και δημιουργήθηκε ταυτόχρονα ένα αίσθημα ισονομίας και ασφάλειας στους υπόλοιπους πολίτες[11]. Στην πορεία, ως κριτήριο απόκτησης της πολιτικής ιδιότητας, διαφοροποιήθηκε και το θέμα της καταγωγής. Για την κατοχή της ιδιότητας του πολίτη μέχρι τα μέσα του 5ου αι. π.Χ. απαιτείτο μόνον η πολιτική ιδιότητα του πατέρα[12], ενώ με το ψήφισμα που πρότεινε ο Περικλής (451 π.Χ) θεωρείτο πολίτης αυτός που κατάγεται από πατέρα πολίτη και μητέρα αστή[13].

Ο πολίτης στα πλαίσια του δήμου

Ο πλέον σημαντικός ρόλος που επιτελούσε ο δήμος ήταν η παρακολούθηση και ενημέρωση των μητρώων των μελών του. Ο Αθηναίος νέος με την εγγραφή στο δημοτολόγιο έκανε το τελευταίο νομικό βήμα για να αποκτήσει την πολιτική ιδιότητα. Η εγγραφή του γινόταν αφού συμπλήρωνε το δέκατο όγδοο έτος της ηλικίας του στο «ληξιαρχικόν γραμματείον» που ήταν εγγεγραμμένος ο πατέρας του[14]. Οι απαραίτητες προϋποθέσεις δηλαδή αν ήταν γνήσιο παιδί Αθηναίου, αν ήταν ελεύθερος και αν είχε την ηλικία που απαιτείτο, για την αποφυγή παρατυπιών ελέγχονταν εκ νέου από τη βουλή των πεντακοσίων όπως και κατά τη δοκιμασία των αρχόντων ή κατά τη διεξαγωγή του «διαψηφισμού[15]».

Με την ολοκλήρωση της εγγραφής, παρουσία ενός κοσμήτη και δέκα σωφρονιστών (ένας από κάθε φυλή), τα αγόρια από την τάξη των παίδων περνούσαν στην τάξη των εφήβων. Οι νέοι έδιναν όρκο, στα ιερά της πόλης, να υπερασπίζονται την πατρίδα τους, τα σύνορα, τους θεσμούς της, να μην εγκαταλείπουν τους συντρόφους τους στη μάχη. Κατόπιν εξοπλιζόμενοι εκτελούσαν περιπολίες στα φυλάκια της Αττικής υπηρετώντας τη στρατιωτική τους θητεία[16] για δυο έτη. Παράλληλα συμμετείχαν σε εορταστικές εκδηλώσεις ή στρατιωτικές επιδείξεις. Ο αθηναϊκός στρατός και οι επιμέρους υποδιαιρέσεις του συγκροτείτο με βάση τις δέκα φυλές. Οι οπλίτες της κάθε φυλής σχημάτιζαν μια μονάδα (τάξις), η οποία αποτελούσε το μεγαλύτερο τακτικό τμήμα του αθηναϊκού πεζικού.

Ο δήμος διέθετε συνελεύσεις, άρχοντες και δήμαρχο ο οποίος εκλεγόταν κάθε χρόνο από τους δημότες και ήταν υπεύθυνος για τις τοπικές υποθέσεις. Σημαντικός ήταν ο ρόλος του στον καθορισμό των υποψηφίων αρχόντων και βουλευτών, ενώ ανώτατο συλλογικό όργανο, ήταν η συνέλευση των δημοτών, η οποία έπαιρνε και τις τελικές αποφάσεις. Τέλος, καθώς, οι δήμοι αντικατόπτριζαν την πολιτική διοίκηση, διατηρούσαν Ταμείο, Αστυνομία (εισέπρατταν φόρους και φρόντιζαν για την υλοποίηση κατασχέσεων, την είσπραξη προστίμων που επέβαλε η κεντρική εξουσία στα μέλη της) και Ιερατείο (οργάνωναν τις θρησκευτικές εκδηλώσεις της επικράτειάς τους).

Η έμμεση άσκηση της ιδιότητας του πολίτη

Η άμεση συμμετοχή όλων των πολιτών στη λήψη αποφάσεων των κρατικών υποθέσεων εξασφαλιζόταν μέσα από τους μηχανισμούς της Εκκλησίας του Δήμου, της Βουλής των Πεντακοσίων και του δικαστηρίου της Ηλιαίας. Στην ανώτατη εξουσία, τη συνέλευση του λαού, την Εκκλησία του Δήμου, συμμετέχουν ανεξάρτητα από την τάξη που ανήκουν όλοι οι πολίτες, από το εικοστό έτος της ηλικίας τους και η σύγκλησή της γινόταν από τους πρυτάνεις, δηλαδή τους βουλευτές της φυλής που ασκούσε την πρυτανεία.

Στον βασικό φρουρό και ταυτόχρονα συμβουλευτική εξουσία του πολιτεύματος, την Βουλή των Πεντακοσίων συμμετείχαν πενήντα «πρόκριτοι» κάθε φυλής, (ετήσια θητεία) στην ηλικία τουλάχιστον των τριάντα ετών, οι οποίοι βρίσκονταν σε στενή συνεργασία με τους ανώτερους αξιωματούχους. Παρόλα αυτά, υπήρχαν δήμοι που δεν εκπροσωπούνταν με τον ίδιο αριθμό βουλευτών στη βουλή. Για παράδειγμα η *μεσόγαια*, έστελνε λιγότερους βουλευτές από τις ομάδες που βρίσκονταν στην *παραλία* και στο *άστυ* κι ας ανήκαν στην ίδια φυλή.

Ενδεικτικό λαϊκής κυριαρχίας ήταν ο θεσμός των ηλιαστικών δικαστηρίων. Μέσω αυτών οι πολίτες διαχειρίζονταν αστικές και ποινικές υποθέσεις με εξαίρεση τις υποθέσεις που αφορούσαν φόνο, τραυματισμό, εμπρησμό και φαρμακία, οι οποίες εκδικάζονται από τον Άρειο Πάγο και άλλα ειδικά δικαστήρια. Τα μέλη τους (6.000 ηλιαστές) κληρώνονταν από τους καταλόγους των δήμων (εξακόσιοι πολίτες από κάθε φυλή) αρκεί να ήταν άνω των τριάντα ετών[17].

Τέλος, η πόλη-κράτος εγκαθίδρυσε τον θεσμό της «μισθοφοράς», δηλαδή παροχή δικαστικού, στρατιωτικού, βουλευτικού και από τον 4ο αιώνα και μετά, εκκλησιαστικού μισθού δίνοντας την δυνατότητα συμμετοχής στα κοινά ακόμη και στις φτωχότερες τάξεις. Έτσι ο πολίτης (βασικός φορέας εξουσιών –λαϊκή κυριαρχία) ανταποκρίνεται με επιτυχία στα καθήκοντά του μέσα από την πληθώρα αξιωμάτων και αρμοδιοτήτων.

Ο ρόλος της φυλής, της φρατρίας και του δήμου μετά τον Κλεισθένη

Η αύξηση των φυλών και η ισότιμη, ισόρροπη παράστασή τους στα ανώτατα πολιτειακά – θεσμικά όργανα του κράτους, ενδυνάμωσε τον πολιτικό ρόλο τους, (εφόσον ως εκλογικές ενώσεις, εκπροσωπούνταν από τον ίδιο αριθμό αντιπροσώπων από κάθε φυλή ανά αρχή) και αποτέλεσε τις βάσεις του δημοκρατικού πολιτεύματος. Οι δέκα νέες φυλές δεν είχαν εδαφική συνάφεια, αποτελούνταν καθεμιά από τρεις περιφέρειες (τριττύες, μια για το άστυ, μια από τα παράλια και μια από τη μεσόγαια) και δεν στηρίζονταν πλέον στη συγγένεια αλλά στους εντόπιους. Παράλληλα, ο Κλεισθένης, εκτιμώντας τις παραδόσεις των προηγούμενων φυλών που είχαν σχέση με το θρησκευτικό συναίσθημα, όρισε για κάθε φυλή τον ήρωα-θεότητα που θα τιμούσε.

Ουσιαστικά στους δήμους γίνονταν οι πολιτικές διεργασίες, το αποτέλεσμα των οποίων υλοποιούνταν μέσα από τον αντιπροσωπευτικό ρόλο των φυλών με την αποστολή των ικανότερων εκπροσώπων, όπως, για παράδειγμα των δέκα στρατηγών, που εκλέγονταν ένας από κάθε φυλή μέχρι και τις αρχές του 5ου αι ΠΚΕ. Η καθιέρωση των δέκα στρατηγών αφαίρεσε την ισχύ του Πολέμαρχου, ο οποίος μπορούσε να ανατρέψει το πολίτευμα.

Οι αλλαγές αυτές ανάγκασαν ετερόκλητες κοινωνικές ομάδες να συγκεράσουν απόψεις και νοοτροπίες μέσα από δημοκρατικές διαδικασίες που δρομολογούνταν στις κατά τόπους συλλογικές αρχές. Επιπλέον, οι παλιές οργανωμένες ομάδες, οι οποίες στήριζαν την ισχύ τους είτε μέσα από ένα πλέγμα συγγενικών- πελατειακών σχέσεων, είτε μέσα από παραδοσιακές- θρησκευτικές τελετές έπαψαν να λειτουργούν ως αυτόνομες οντότητες. Ωστόσο, συνέχισαν να παρέχουν ιερείς σε παραδοσιακές τελετές στα όρια της επιρροής τους, αλλά τα ιδιαίτερα ήθη και έθιμα, λατρευτικές παραδόσεις και δοξασίες, τις οποίες ακολουθούσε παλαιότερα κάθε φυλή, άρχισαν να διαπλέκονται σχηματίζοντας ένα νέο πολιτισμικό αποτέλεσμα, το οποίο βοήθησε στην ομογενοποίηση του αθηναϊκού λαού. Πάνδημο χαρακτήρα απέκτησαν λατρείες, οι οποίες υιοθετήθηκαν και επισημοποιήθηκαν από το κράτος. Η φρατρία στην κλασική περίοδο απομακρύνεται από το πολιτικό σύστημα, αλλά συχνά πιστοποιεί την κοινωνική θέση κάποιου μέλους της, καθώς ως συγγενική ομάδα δεν παύει να ενδιαφέρεται και να στηρίζει τις οικογενειακές υποθέσεις. Τέλος, με την παρακμή της Αθηναϊκής δημοκρατίας (από το τελευταίο τέταρτο του 4ου αι. και μετά) ο πολιτικός ρόλος των δήμων γίνεται συμβολικός, εξακολουθεί να διαδραματίζει τοπικό ρόλο ενώ οι φρατρίες σταδιακά εξαφανίζονται[18].

Απονομή και στέρηση της ιδιότητας του πολίτη

Η ιδιότητα του πολίτη, κατά την κλασική περίοδο, απονεμόταν, από τον δήμο[19], σε εξαιρετικές περιπτώσεις ως ανταμοιβή, τιμητική διάκριση για διακεκριμένες υπηρεσίες προς την πόλη είτε σε άτομα, είτε σε ομάδα ατόμων [20].Οι «ποιηταί πολίται» αποκτούσαν όλα τα δικαιώματα, τα οποία προαναφέραμε εκτός του να εκλέγονται άρχοντες ή να αποτελούν μέλη του ιερατείου.

Παρ’ όλα αυτά θεωρείται βέβαιο, ότι ένας ξένος μπορούσε να αποκτήσει το δικαίωμα του πολίτη με το τέχνασμα της υιοθεσίας, εντασσόμενος σε κάποιο διάταγμα ομαδικών πολιτογραφήσεων[21] ή ακόμη και με χαριστικές εγγραφές από διεφθαρμένους δημάρχους[22]. Προς προστασία των θεσμών από παράνομες αποκτήσεις πολιτικών δικαιωμάτων υπήρχε η κατηγορία της «γραφής ξενίας[23]», η οποία επέσυρε ποινή

δουλείας και δήμευση της περιουσίας του κατηγορούμενου[24].Τέλος,υπήρχαν και κάποιες περιπτώσεις ατομικής έγκρισης της ιδιότητας του πολίτη και παραδείγματα αυτής της περίπτωσης αποτελούν απονομές σε γιους διασήμων Αθηναίων πολιτών. Ανάγκες υπεράσπισης του γοήτρου των πολιτών και οικονομικές οδήγησαν τον Περικλή να εισηγηθεί το ψήφισμα που προαναφέραμε, ωστόσο, όταν έχασε τους νόμιμους γιους του, ζήτησε ενώπιον της φρατρίας την έγκριση της πολιτικής ιδιότητας για το γιο που είχε αποκτήσει με τη Μιλήσια Ασπασία.

Σύνοψη

Ολοκληρώνοντας, καταλήγουμε στην διαπίστωση ότι η απόκτηση και η άσκηση της ιδιότητας του Αθηναίου πολίτη προστατευόταν από τους μηχανισμούς της φρατρίας, της φυλής και του δήμου. Κατά τη διάρκεια των τριών αιώνων που παρακολουθήσαμε η οργάνωση της πολιτικής με βάση την συγγένεια της φρατρίας και της φυλής αποδυναμώθηκε, καθώς ο αναδιοργανωμένος δήμος (βραχίονας της κεντρικής εξουσίας και όργανο πολιτικής χειραφέτησης των μελών του) διασφάλισε την ισονομία, την ισηγορία και την ισοκρατία μεταξύ των πολιτών. Με τη φρατρία διευθετείτο η νομιμοποίηση των παιδιών, η φυλή, ως αυτόνομη κοινωνική ομάδα, εξέλεγε αξιωματούχους, οι οποίοι στελέχωναν τις αρχές της πόλης, και ο δήμος, ως κεντρική εξουσία, διασφάλιζε την πολιτική και κοινωνική αυτοτέλεια των ελεύθερων πολιτών.

Βιβλιογραφία

Andrews A., (1987), *Αρχαία Ελληνική Κοινωνία*, Αθήνα: ΜΙΕΤ,
Chatelet F., (1962), *Η γέννηση της ιστορίας- Η διαμόρφωση της ιστορικής σκέψης στην αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα:Σμίλη
Glotz G., (1981), *Η Ελληνική Πόλις*, Αθήνα: ΜΙΕΤ.
Μήλιος Α. κ.ά., (2000), *Δημόσιος και Ιδιωτικός βίος στην Ελλάδα Ι: Από την αρχαιότητα έως και τα μεταβυζαντινά χρόνια*, Πάτρα: ΕΑΠ,
Mosse C., (1996), *Ο πολίτης στην Αρχαία Ελλάδα: Γένεση και εξέλιξη της πολιτικής σκέψης και πράξης*, Σαββάλας, Αθήνα:
Osborne R., (2000), *Η γένεση της Ελλάδας*, Αθήνα: Οδυσσέας.
Πετρόπουλου Α. κ.ά., (2000), *Δημόσιος και ιδιωτικός βίος στην Ελλάδα*, τόμ Α΄, Πάτρα: ΕΑΠ,
Ραμού-Χαψιάδη Α., (1987), *Από τη φυλετική κοινωνία στην πολιτική*, Καρδαμίτσας, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα:
Σακελλαρίου Μ.Β, (1999), *Η Αθηναϊκή Δημοκρατία*, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο:

Σημειώσεις-Παραπομπές

[1] Andrews A., (1987), σ. 126.
[2] Ραμού-Χαψιάδη Α., (1987), σ. 136. *Ο φυλοβασιλέας εκλεγόταν από τα μέλη της φυλής και διατήρησε μέχρι την κλασική περίοδο κάποιες δικαστικές αρμοδιότητες.*
[3] Mosse C., (1996), σ. 42.
[4] Chatelet F.,(1962), σ. 61.
[5] Πετρόπουλου Α. κ.ά., (2000) σ. 313.
[6] Σακελλαρίου Μ.Β, (1999), σ. 130.
[7]. Mosse C., (1996), σ. 47.
[8] Σακελλαρίου Μ.Β., (1999), σ. 60.
[9] Osborne R., (2000), σσ. 430-432.*Ο Κλεισθένης προσέδωσε στη φυλή καινούριο θεσμικό περιεχόμενο υπηρετώντας τις πολιτικοκοινωνικές εξελίξεις του 6ου αι. ΠΚΕ, εντούτοις, αμφισβητείται από την σύγχρονη έρευνα εάν η όλη του προσπάθεια είχε καθαρά ιδεαλιστικά κίνητρα*.
[10] Σακελλαρίου Μ. στο ίδιο σ.100.* «Ο Κλεισθένης αύξησε το πολιτικό σώμα εντάσσοντας σε αυτό ξένους ακόμη και δούλους που ήταν χρόνια εγκατεστημένοι στην Αττική τους

επονομαζόμενους οργεώνες».
[11] Σακελλαρίου Μ.Β., (1999), σ. 104.
[12] Μήλιος Α. κ.ά, (2000) σ. 59. Παραδείγματα μητρόξενων αποτελούν ο Κλεισθένης, Κίμωνας και πολλοί άλλοι επιφανείς Αθηναίοι.
[13] Glotz G., (1981) σ. 276. *Έτσι καταπολεμήθηκε η αριστοκρατική συνήθεια, κατά την οποία επιφανείς Αθηναίοι για πολιτικούς, οικονομικούς λόγους παντρεύονταν κόρες ευγενών, πλουσίων από άλλες περιοχές*.
[14] Osborne R., (2000), σ. 436.
[15] Σακελλαρίου Μ.Β., (1999), σ. 130. *Κάθε φορά που εντείνονταν οι υποψίες ότι ο αριθμός των παρανόμων πολιτών στην πόλη είχε αυξηθεί γινόταν Διαψηφισμός. Η Εκκλησία του Δήμου αποφάσιζε να γίνει παραβολή των ονομάτων που αναγράφονταν στον εκκλησιαστικό πίνακα με αυτά που αναγράφονταν στα δημοτικά ληξιαρχικά γραμματεία. Κάθε ασυμφωνία μεταξύ των δυο αρχείων παραπεμπόταν στο δικαστήριο.*
[17] Mosse C., (1983), σ. 176
[18] Andrews A., (1987), σ. 137.
[19] Mosse C., (1983), σ. 51. *Μετά την συγκατάθεση του δήμου η επιβεβαίωση γινόταν την επομένη ημέρα στην εκκλησία του Δήμου μετά από μυστική ψηφοφορία έξη χιλιάδων μελών*.
[20] Μήλιος Α. κ.ά, (2000) σ. 65. *Οι Αθηναίοι απένειμαν το δικαίωμα του πολίτη με ομαδικές απονομές στους Πλαταιείς, Σάμιους αλλά και σε μέτοικους,επίσης αντί για απονομή πολιτικής ιδιότητας αναγνώρισαν μικτούς γάμους μεταξύ Αθηναίων και Ευβοέων*.
[21] Glotz G., (1981) σ. 365. *Έτσι σχηματίστηκε σταδιακά μια τάξη από παράνομους πολίτες, «οι παρέγραπτοι»*.
[22] Glotz G., (1981) σ. 385. *ο Δημοσθένης χαρακτήριζε αυτές τις εγγραφές φτηνό εμπόρευμα που προσφερόταν σε δούλους γιους δούλων*.
[23] Glotz G., (1981) σ. 365.
[24] Glotz G., (1981) σ. 363.

Ανθρωπολογία, Γυναικείες σπουδές

Γυναίκες-δουλεία-δημοκρατία στην αρχαιοελληνική κοινωνία

Λέξεις κλειδιά: *αθηναϊκή δημοκρατία*, *αρχαία Αθήνα*, *δουλεία*, *εταίρα*, *κατάδεσμος*, *φαρμακία*

Κ. Καλογερόπουλος, Δρ. Πανεπιστημίου Αιγαίου
Στην παρούσα μελέτη θα προσπαθήσουμε να παρουσιάσουμε συνοπτικά τα χαρακτηριστικά της αθηναϊκής δημοκρατίας βάσει της αφήγησης του Θουκυδίδη[1]. Επίσης, θα θίξουμε το ζήτημα της δουλείας βάσει των θέσεων του Αριστοτέλη[2] για την απόκτηση της αρετής και την ενασχόληση με τα πολιτικά και το ζήτημα της θέσης της γυναίκας στην αρχαιοελληνική κοινωνία και πάλι βάσει συγκεκριμένου αποσπάσματος του Θουκυδίδη[3].

Παρόλο που εντοπίζονται τρία διαφορετικά και εξίσου σημαντικά ζητήματα του δημόσιου και ιδιωτικού βίου των αρχαίων Ελλήνων, τρεις φαινομενικά διαφορετικές περιπτώσεις μελέτης, στην πραγματικότητα οι τρεις περιπτώσεις αλληλοσυνδέονται στο πυκνό πλέγμα του κοινωνικού ιστού της αρχαίας Ελλάδας των κλασικών χρόνων. Το θέμα είναι υπερμέγεθες σε έκταση και για αυτό θα προσπαθήσουμε να θίξουμε εκείνα τα θέματα που χρήζουν ιδιαίτερης κριτικής, κατά την άποψή μας, αποφεύγοντας γενικευμένες αναλύσεις, δεδομένες στη ευρύτατη βιβλιογραφία επί του θέματος.

Το ζήτημα της αθηναϊκής δημοκρατίας
Στη συγκεκριμένη αφήγηση ο Θουκυδίδης σε τέσσερις παραγράφους θέτει πολλά και διαφορετικά ζητήματα προς εξέταση[4]. Οπωσδήποτε, είναι γοητευτικός ο λόγος του αρχαίου ιστορικού, αλλά το παράδειγμα της αθηναϊκής δημοκρατίας δεν είναι ακριβώς πρότυπο για μίμηση με τη σύγχρονη έννοια του όρου. Βέβαια, είναι πρωτότυπο το νομικό πλέγμα και οι θεσμοί που καθορίζουν ιστορικά την αθηναϊκή δημοκρατία, (Σακελλαρίου,2000, 579) ή επιβαλλόμενο μέσω της αθηναϊκής ηγεμονίας και κατά παράβασιν του αρχικού όρκου των Αθηναίων πως θα σεβαστούν το πολίτευμα των άλλων πόλεων, (Botsford & Robinson, 1995, 184). Η λέξη παράδειγμα στο πρωτότυπο αναφέρεται πιθανώς στην πρεσβεία που στάλθηκε από τη Ρώμη στην Αθήνα το 454 ΠΚΕ για να εξετάσει τον σολώνειο κώδικα[5], κάτι τέτοιο όμως δε συνιστά απόδειξη μίμησης. Πόσο μάλλον όταν η σύγχρονη εποπτική θέση μας παρέχει τη δυνατότητα να γνωρίζουμε ότι «πολύ λίγα δημοκρατικά πολιτεύματα υπαγορεύθηκαν από την Αθήνα», (Σακελλαρίου, 2000,580).

Η δεύτερη θέση που υποστηρίζεται από τον Θουκυδίδη αφορά στο χαρακτηριστικό γνώρισμα της δημοκρατίας, που ήταν η διακυβέρνηση από την πλειοψηφία των πολιτών, μια πρωτοτυπία της αθηναϊκής δημοκρατίας από την άποψη της λήψης πολιτικών αποφάσεων, (de Ste Croix, 1986, 360). Θεωρητικά, η δημοκρατία ήταν κυβέρνηση του δήμου, είτε η λέξη εκλαμβάνεται για να υποδηλώσει το σώμα των πολιτών ή τους φτωχούς και τις κατώτερες τάξεις. Πρακτικά, όμως, η αθηναϊκή δημοκρατία δεν ήταν δημοκρατία όλων των πολιτών, καθώς φαίνεται πως στην Αθήνα παρακολουθούσε τακτικά τις συνεδρίες της εκκλησίας του δήμου ένα μικρό ποσοστό πολιτών. Ακόμη και στην εποχή που υπήρχαν εγγεγραμμένοι 45.000 πολίτες, δεν ασκούσαν το δικαίωμα ψήφου περισσότεροι από 5-6000, (Andrewes, 1999, 140). Τα αίτια για τούτο το μικρό ποσοστό συμμετοχής μπορούν να αναζητηθούν πιθανώς σε οικονομικούς ή άλλους κοινωνικούς παράγοντες, ανάμεσα στους οποίους περιλαμβάνεται και το γεγονός ότι ήταν απαιτητή η ύπαρξη

περιουσιακών τίτλων για την ανάληψη ορισμένων δημόσιων θέσεων, όπως εκείνη του ταμία ή άλλων, (de Ste Croix,1986, 760) ή στην αδυναμία ανταπόκρισης των φτωχότερων πληθυσμιακών στρωμάτων της αττικής γης στις ανάγκες της διαρκούς μετακίνησης που απαιτούσε μια τέτοια συμμετοχή, (Σακελλαρίου, 2000, 567).

Αν εξαιρέσουμε βέβαια αυτές τις ευαίσθητες οικονομικά θέσεις, για τις οποίες δε θα μπορούσε να είναι απαιτητή η επιστροφή του ποσού σε περίπτωση κατάχρησης από κάποιον φτωχό, οι Αθηναίοι πολίτες ήταν δυνατόν να ασκούν τα πολιτικά τους δικαιώματα ανεξάρτητα από την οικονομική τους κατάσταση, ειδικότερα μετά την καθιέρωση των μισθών[6] και των θεωρικών[7], (Σακελλαρίου, 2000, 410-11), μιας μεταρρύθμισης που θεωρείται σημαντική για ορισμένους ερευνητές, παρόλο που ο καταβαλλόμενος μισθός ήταν μικρότερος από το μισθό ενός τεχνίτη, (de Ste Croix 1986,367). Τώρα το κατά πόσον οι θέσεις που δεν απαιτούσαν κάποια ιδιαίτερη γνώση και αποδίδονταν με κλήρο εξασφάλιζαν την αξιοκρατία που υπαινίσσεται ο Θουκυδίδης, είναι αμφίβολο. Σε ό,τι αφορά στην έννοια του ρήματος ευδοκιμεί στο πρωτότυπο κείμενο, είναι γεγονός πως για την επιλογή θέσεων που σχετίζονταν με στρατιωτικά θέματα όφειλε να είναι κανείς άξιος της θέσης του ή εν πάση περιπτώσει αρεστός στο δήμο, καθώς η εκλογή γινόταν με ανάταση των χειρών και φυσικά απαιτούσε τις απαραίτητες πελατειακές σχέσεις.

Όσον αφορά στην έννοια της ισονομίας, όπως προκύπτει από την αναφορά του Θουκυδίδη «μέτεστι δε κατά μεν τους νόμους προς τα ίδια διάφορα πάσι το ίσον…», απ΄ό,τι φαίνεται ο Αριστοτέλης τη συναρτά με την έννοια της πολιτικής ισότητας[8]. Πιθανώς, όμως, τούτη η έννοια να έχει και μια διαφορετική απόχρωση, που πλησιάζει περισσότερο στη σύγχρονη έννοια περί «ανθρωπίνων δικαιωμάτων», (Ostwald, 1969, 96-97)[9]. Σε κάθε περίπτωση η ισονομία και η ελευθερία, που τονίζεται στην αμέσως επόμενη πρόταση με το *ελευθέρως*, είναι δύο βασικές αρχές της αθηναϊκής δημοκρατίας, καθώς διακαής πόθος των δημοκρατικών -όχι μόνον των Αθηναίων- ήταν η επίτευξη περισσότερης ελευθερίας, Τούτο πιστοποιείται από πολλές πηγές ανάμεσα στις οποίες ξεχωρίζουν η εχθρική κριτική του Πλάτωνα[10] και του Ισοκράτη[11], που υποδηλώνουν ότι ακόμα και οι αριστοκράτες αντίπαλοι της δημοκρατίας αποδέχονταν πως στόχος των δημοκρατικών ήταν η ελευθερία, έστω και αν θεωρούσαν πως μια τέτοια επιδίωξη οδηγούσε στην ασυδοσία.
Κατόπιν, ο αρχαίος ιστορικός -παρεμπιπτόντως αριστοκρατικός ως προς τις πεποιθήσεις του- ισχυρίζεται πως οι πολίτες δεν παρανομούν, ακροώμενοι τους άρχοντες και σεβόμενοι τους νόμους. Παρόλο που οι δημοκρατικοί της Αθήνας κατηγορούνται συχνά για παραβίαση των νόμων με θεσπίσματα που ψηφίζονταν για ειδικές περιπτώσεις και για συγκεκριμένα πρόσωπα, είναι γενικά αποδεκτό ότι πίστευαν βαθιά στο κύρος του νόμου, εφόσον ο νόμος προστάτευε τα δικαιώματά τους. Υπάρχει η άποψη πως η νομοθετική εξέλιξη της αθηναϊκής δημοκρατίας καθορίστηκε σε μεγάλο βαθμό από τον ταξικό αγώνα των θητών, για να αναχαιτιστεί αργότερα, εφόσον είχαν πλέον ικανοποιηθεί τα αιτήματά τους και δεν ασκούνταν πιέσεις προς την κατεύθυνση νομοθετικών μεταρρυθμίσεων, (Σακελλαρίου, 2000, 566). Ωστόσο, περιπτώσεις, όπως αυτή της φανερής και αφανούς ουσίας, ή της αποκρύψεως ουσίας δείχνουν μια αναμενόμενη ανυπακοή στο νόμο, ιδιαίτερα όταν θίγει ατομικά συμφέροντα -ανυπακοή εγγενή σε όλες τις κοινωνίες ανεξαρτήτως πολιτεύματος και χρόνου.

Για τις καθημερινές σχέσεις των πολιτών ο Θουκυδίδης παραθέτει μια εξιδανικευμένη μάλλον εικόνα. Σε μια κοινωνία με ισχυρές και ασθενείς τάξεις, κοινωνικές εντάσεις, προβλήματα βιοπορισμού και ανταγωνισμού το καθημερινό χαμόγελο στο γείτονα ακούγεται ουτοπικό. Συγκεκριμένα ευρήματα της αττικής γης (Wunch, 1902, 26) υποδεικνύουν την ύπαρξη υπόγειων κοινωνικών ρευμάτων με έντονο μαγικο-θρησκευτικό χαρακτήρα, που δεν προσιδιάζουν στην εικόνα της καλής γειτονίας. Αναφερόμαστε στις καταπασσαλεύσεις[12] και τους κατάδεσμους[13], τους μεταγενέστερους ρωμαϊκούς

defixiones, (Βακαλούδη, 2001, 78). Ανάλογα με το ζητούμενο αποτέλεσμα οι κατάδεσμοι στόχευαν στην ερωτική έλξη ή αντίστροφα στην ερωτική απομόνωση του αντίπαλου, στην αποτυχία του σε θέματα προσωπικής ευημερίας και εργασίας, στη φίμωση της γλώσσας του, στην αποτυχία αντιδίκων στο δικαστήριο, στην παράλυση του νου και της γλώσσας κατά τη διάρκεια της δίκης κ.λπ.. Το θέμα ήταν αρκετά σοβαρό και απ' ό,τι φαίνεται αντιμετωπιζόταν με βάση το εθιμικό δίκαιο, καθώς στην Αθήνα δεν υπήρχε συγκεκριμένη νομοθεσία για την αντιμετώπιση τέτοιων θεμάτων[14].

Όσον αφορά τώρα στο θέμα της έκτασης της κυριαρχίας της αθηναϊκής ηγεμονίας, αρκεί να ρίξει κανείς μια ματιά σε μεταγενέστερες αναφορές στα έργα του[15], για να κατανοήσει με ποιον τρόπο είναι δυνατόν να ασκήσει κτηνώδη βία μια πόλη-κράτος που επαγγέλεται την ισότητα και την ελευθερία (Botsford & Robinson 1995, :257), ασκώντας στην πράξη το δίκαιο του ισχυρότερου. Την εφαρμογή αυτού του δικαίου βέβαια την εξασφάλιζε μέσω της στρατιωτικής της δύναμης και δεν είναι απόλυτα σωστός ο αρχαίος ιστορικός μας όταν λέει ότι η πόλη των Αθηνών στηρίζεται στην αξία των πολιτών της παρά στη σκληρή εκπαίδευση. ‘Αλλωστε ο Ξενοφών είχε εκ διαμέτρου αντίθετη άποψη, καθώς θεωρούσε τον στρατιώτη και τη σκληρή εκγύμναση πρότυπο ευγένειας και χαρακτήρα, (Jaeger, 1986, 163). Πιθανώς τούτο να ισχύει για τη σύγκριση που επιθυμεί να κάνει σε σχέση με τη Σπάρτη, αλλά στην πραγματικότητα η στρατιωτική εκπαίδευση στην Αθήνα ήταν η κορύφωση ενός ιδιαίτερα επιμελημένου συστήματος άθλησης, που ολοκληρωνόταν μετά την εφηβεία. Συμπληρώνοντας τα δέκα οκτώ, οι νεαροί Αθηναίοι προχωρούσαν στην πολεμική τους εκπαίδευση. Τον πρώτο χρόνο αυτής της εκπαίδευσης τον περνούσαν στην Αθήνα και τον δεύτερο σε φρούρια των συνόρων και σε στρατόπεδα. Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου μάλλον είχαν λίγο χρόνο για διανοητικές ενασχολήσεις σαν και αυτές που υπαινίσσεται ο Θουκυδίδης. Ωστόσο, όταν κατέρρευσε η στρατιωτική δύναμη των Αθηνών υπό την μακεδονική κυριαρχία, τα στρατιωτικά καθήκοντα των εφήβων έγιναν εθελοντικά και η εκπαίδευσή τους αντικαταστάθηκε από μαθήματα φιλοσοφίας και λογοτεχνίας. Το στρατιωτικό σύστημα έγινε πανεπιστήμιο, το οποίο παρακολουθούσαν λίγοι εύποροι νέοι ή πλούσιοι ξένοι, (Freeman, 1908, 210).

Στην τελευταία παράγραφο ο Θουκυδίδης υποδεικνύει την ανάγκη του Αθηναίου για πνευματικές ενασχολήσεις και συμμετοχή στα πολιτικά δρώμενα. Στην πραγματικότητα η Αθήνα υπήρξε τόπος φιλοσοφικής παραγωγής, σε μεγάλο βαθμό συναρτώμενης με το ζήτημα της δουλείας και της θέσης της γυναίκας. Έχοντας εξασφαλισμένη τη διαχείριση του οίκου και της γεωργικής τους παραγωγής -όσοι είχαν την οικονομική ευμάρεια για κάτι τέτοιο- μπορούσαν να ασχολούνται με τη φιλοσοφία ή να ικανοποιούν το πάθος της ενασχόλησης με την πολιτική σε καθημερινή βάση. Κάτι τέτοιο φυσικά μας οδηγεί στο ζήτημα της δουλείας και της θέσης της γυναίκας στον αρχαιοελληνικό κόσμο.

Το ζήτημα της δουλείας και η θέση της γυναίκας στην αρχαιοελληνική κοινωνία

Οι απόψεις του Αριστοτέλη, -επίσης αριστοκράτη- έτσι όπως εκφράζονται στο συγκεκριμένο απόσπασμα[16], υποδηλώνουν, αν μη τι άλλο, την ευδαιμονιστική κατά την άποψή μας αντίληψη, σύμφωνα με την οποία είναι αγενής η ζωή των χειρωνακτών, των εμπόρων της αγοράς ή των γεωργών και δεν επιτρέπει την απόκτηση της αρετής ή την ενασχόληση με τα πολιτικά στο άριστο πολίτευμά του. Αν προχωρήσουμε λίγο πιο κάτω στο 1329 a, 25, θα δούμε και ποιοί είναι οι κατάλληλοι για τέτοιου είδους εργασίες, τις οποίες ωστόσο θεωρεί απαραίτητες για την ευδαιμονία της πόλης[17]. [25] δὲ καὶ ότι δει τὰς κτήσεις είναι τούτων, είπερ αναγκαίον είναι τοὺς γεωργοὺς δούλους ἠ βαρβάρους περιοίκους…

Κύρια πηγή μας για τη δουλεία στους αποκαλούμενους σκοτεινούς αιώνες είναι η ποίηση του Όμηρου και του Ησίοδου, που αποκαλύπτει σύνθετες σχέσης εξάρτησης ανάμεσα σε

ελεύθερους και σκλαβωμένους ανθρώπους. Μεταγενέστερες αναφορές του Αριστοτέλη, του Πλούταρχου, του Αισχίνη, του Διόδωρου κ.α. είναι αρκετές για να μας βοηθήσουν να σχηματίσουμε μια εικόνα του θέματος σε ό,τι αφορά στην αρχαιοελληνική κοινωνία. Ορισμένοι σκλάβοι είναι αιχμάλωτοι πολέμου[18], υποταγμένοι πλήρως στη θέληση ατόμων που κερδίζουν από το μόχθο τους. Άλλοι ζουν σχεδόν κάτω από τις ίδιες συνθήκες με τον κύριό τους, μέσα στα όρια του οίκου. Άλλοι είναι δημόσιοι σκλάβοι[19], άλλοι εργάζονται στα ορυχεία[20], ενώ από τον Δημοσθένη έχουμε αναφορά για τη σωματική τιμωρία τους[21].

Είναι γεγονός πως η ύπαρξη δούλων στην αρχαιοελληνική κοινωνία προκάλεσε αμηχανία σε αρκετούς θαυμαστές του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού και προσπάθησαν απεγνωσμένα να δείξουν πως η δουλεία στην αρχαία Ελλάδα ήταν θεσμός περισσότερο ανθρώπινος απ' ό,τι φαίνεται βάσει των πηγών που διαθέτουμε, αλλά σε γενικές γραμμές η μαρξιστική άποψη για τη δουλεία ως βάση του συγκεκριμένου πολιτισμού είναι περισσότερο ρεαλιστική και αιτιολογεί εν μέρει γιατί ο ελληνικός πολιτισμός δεν προχώρησε σε μια «βιομηχανική επανάσταση» -σύμφωνα πάντα με τα δεδομένα της εποχής του- ή στην ανάπτυξη εκείνης της τεχνολογίας που θα μπορούσε να ανεξαρτητοποιήσει τους Έλληνες πολίτες από το μόχθο (Andrewes 1999, 208). Οι απόψεις του Θουκυδίδη για τον αθηναϊκό ιμπεριαλισμό, στο πρώτο εδάφιο που παρατέθηκε, αντανακλώνται σε ένα βαθμό σε όλη την ελληνική πραγματικότητα. Μέσω της αθηναϊκής ηγεμονίας οι Αθηναίοι, μέσω των κατακτήσεών τους στους Μεσσηνιακούς Πολέμους οι Λακεδαιμόνιοι και των εκστρατειών οι λοιπές πόλεις-κράτη εξασφάλιζαν άνετα με το δουλεμπόριο την κινητήρια δύναμη για την ανάπτυξη του πολιτισμού τους, περισσότερο αναγκαία για τη διατήρηση της δημοκρατίας, παρά για οποιαδήποτε άλλη συντηρητική μορφή πολιτεύματος, (G.E.M. de Ste Croix 1986, 360).

Συχνά οι ερευνητές διαφοροποιούν τη θέση των ειλώτων από τους υπόλοιπους σκλάβους του αρχαιοελληνικού κόσμου, στηριγμένοι στο γεγονός ότι αρχαίοι κριτικοί θεωρούν πως οι κύριοί τους είχαν λιγότερη εξουσία πάνω τους (Andrewes, 1999, 212). Η απάντηση στο συγκεκριμένο ζήτημα βρίσκεται πιθανώς σε ένα άρθρο του Diakonoff, επιφανούς ασσυριολόγου του πανεπιστημίου του Λένινγκραντ το οποίο παραθέτει ο M.I. Finley. Ο Diakonoff βεβαιώνει πως δεν υπάρχει καμία διαφορά ανάμεσα στους σκλάβους και τους είλωτες, Και οι δύο ήταν εκμεταλλευόμενοι εργάτες μέσω ενός οικονομικού εξαναγκασμού. Και οι δύο ήταν εργαλεία στα μέσα παραγωγής, ένα στερεότυπο των αρχαίων κοινωνιών στην Ευρώπη και σε άλλες ηπείρους (Finley, 1980,70).

Μια ματιά στις απόψεις του Αριστοτέλη[22] θα μας πείσει για τα λεγόμενα του Diakonoff. Αν, ωστόσο, αναζητούμε διαφοροποιήσεις από τις επικρατούσες συνθήκες, πιθανώς θα τις βρούμε στην Κρήτη, το δουλοκτητικό σύστημα της οποίας διαφοροποιείται σε σχέση με την ηπειρωτική Ελλάδα. Ο δούλος της Κρήτης είχε εξασφαλισμένο δικαίωμα στην ιδιοκτησία, ο γάμος του αναγνωριζόταν από το νόμο, η περιουσία της δούλης γυναίκας ήταν προστατευμένη σε περίπτωση διαζυγίου και απ' ό,τι φαίνεται, αναγνωριζόταν ο γάμος ανάμεσα σε δούλους και ελεύθερους (Andrewes, 1999, 219). Σε γενικές γραμμές πάντως το ζήτημα της δουλείας στην αρχαία Ελλάδα δεν είναι τόσο συνάρτηση της απέχθειας των Ελλήνων για χειρωνακτικό μόχθο, όσο συνάρτηση της στενής οικονομικής της οργάνωσης, που δεν εξασφάλιζε το απαιτούμενο πλεόνασμα και την επιθυμητή άνεση χρόνου στις αριστοκρατικές τάξεις. Τούτο το πλεόνασμα εξασφαλίστηκε με την υποχρεωτική εργασία πολυάριθμων δούλων.

Στην αρχαία Ελλάδα -και όχι μόνο στην αθηναϊκή δημοκρατία- η πρώτη κύρια δυσκολία που αντιμετώπιζε ένα νεογέννητο κορίτσι ήταν να του επιτραπεί να ζήσει[23]. Εξαρτάτο άμεσα από την απόφαση του πατέρα η έκθεση του νεογνού σε μια ερημική περιοχή, καθώς η

γέννηση ενός θηλυκού μέλους θεωρείτο ανώφελο επιπρόσθετο έξοδο για τον οίκο, εφόσον μάλιστα σε ένα κατεξοχήν πατριαρχικό σύστημα κληρονομίας δεν είχε τη δυνατότητα να διατηρήσει το οικογενειακό όνομα και συνεπώς τα οικογενειακά περιουσιακά στοιχεία.

Στο σπίτι ενός αθηναίου πολίτη το μικρό κορίτσι μεγάλωνε με τη φροντίδα μιας τροφού και περνούσε το μεγαλύτερο μέρος του χρόνου του στα γυναικεία διαμερίσματα, την πεμπτουσία του γυναικείου χώρου, όπου συνήθως οι μητέρες μεγάλωναν τα παιδιά τους και ασχολούνταν με την υφαντική. Ωστόσο, η ενασχόληση της γυναίκας στην πραγματικότητα ήταν η διεύθυνση όλων των πρακτικών ζητημάτων του νοικοκυριού όπως τονίστηκε από τον Ησίοδο[24], ενώ αρκετούς αιώνες αργότερα ο Αριστοτέλης[25] θεώρησε το γάμο εμπορική συμφωνία.

Από νομικής άποψης το σύστημα στην κλασική Αθήνα ήταν έτσι διαμορφωμένο ώστε η γυναίκα να είναι απαραίτητη μόνο για την εξασφάλιση της κληρονομίας. Η γυναίκα δια βίου δεν είχε καμία εξουσία, ούτε καν στην ίδια της την ύπαρξη. Ο γάμος της δεν απαιτούσε τη συγκατάθεσή της και τα μόνα της αποκτήματα ήταν τα ενδύματα και τα κοσμήματά της. Πρακτικά περνούσε από την προστασία του ενός κυρίου -του πατέρα- στον άλλο -το σύζυγο- και αν ο πατέρας της πέθαινε χωρίς αρσενικό απόγονο, τότε ως επίκληρος έπρεπε να χωρίσει και να παντρευτεί τον αδελφό του πατέρα της, προκειμένου να εξασφαλιστεί η αρρενογραμική διαδοχή.

Η γυναίκα κατά την κλασική αρχαιότητα θεωρείτο βιολογικά και ψυχολογικά πλάσμα που δεν είχε την ικανότητα να ελέγξει τον εαυτό της και να αντισταθεί σε εξωτερικά ερεθίσματα, ανάμεσα στα οποία περιλαμβάνονται και τα συναισθήματα. Στον *Ιππόλυτο* του Ευριπίδη, για παράδειγμα, η γυναίκα παρουσιάζεται λιγότερο ανθεκτική στις επιδράσεις της Αφροδίτης[26]. Όμως, την πληρέστερη συζήτηση για τη γυναικεία φύση την παρουσίασε ο Αριστοτέλης[27], ο οποίος πίστευε ότι στη γυναικεία ψυχή είναι «παρούσα η λειτουργία της σκέψης αλλά αδρανής». Στα *Νικομάχεια Ήθη* μάλιστα πρότεινε ότι εξαιτίας της ηθικής της αδυναμίας έπρεπε να παντρεύεται σε νεαρή ηλικία και να κλείνεται στο σπίτι[28].

Τα στρατηγικά μέτρα της αρχαίας ελληνικής κοινωνίας για αποφευχθεί ο ηθικός κίνδυνος που συνεπαγόταν η γυναικεία φύση, περιελάμβαναν μικρή έως ανύπαρκτη εκπαίδευσή και τον πρόωρο εγκλεισμό της στην απομόνωση της οικίας μέσω του γάμου. Ο έσχατος έλεγχος ήταν η αδυναμία της να ορίσει τον εαυτό της ακόμα και στην ερωτική συνεύρεση, στην οποία ο άνδρας είχε τον απόλυτο και αποκλειστικό έλεγχο. Είναι χαρακτηριστικό το απόσπασμα του Ευριπίδη στις *Τρωάδες*, όπου η Ανδρομάχη μιλά για το μίσος μιας γυναίκας στη συζυγική κλίνη[29].

Με λίγα λόγια η γυναίκα στον αρχαίο ελληνικό κόσμο έπρεπε να είναι σεμνή, όμορφη και υγιής, προκειμένου να συμβιβάζεται με τα πρότυπα μιας ανδροκρατικής κοινωνίας. Ακόμα και στην τέχνη είναι δυνατόν να παρατηρήσει κανείς ότι από την αρχαϊκή περίοδο ως και το τέλος περίπου της κλασικής περιόδου όπου το θηλυκό κορμί απελευθερώνεται, η γυναίκα -ιδιαίτερα στη γλυπτική- παρουσιάζεται ευπρεπώς ενδεδυμένη, ενώ αποφεύγεται η έμφαση στα χαρακτηριστικά του φύλου[30].

Αναφέρεται συχνά η άποψη ότι το status των γυναικών υποβιβάστηκε με την εισαγωγή της δημοκρατίας όχι ως άμεσος αντικειμενικός στόχος, αλλά ως έμμεση στρατηγική υποστήριξης του νέου συστήματος. Το νομικό καθεστώς της κληρονομίας ήταν ζωτικό για την επιβίωση μιας δημοκρατίας στηριγμένης στη γαιοκτησία. Πλέον σύγχρονες έρευνες έχουν απορρίψει τούτη τη θεωρία, δίνοντας έμφαση στο επιχείρημα ότι η ουσία του δημοκρατικού συστήματος δε βρισκόταν στη ρύθμιση των περουσιακών στοιχείων των

πολιτών, αλλά στη δημιουργία ισότητας μεταξύ των αρρένων πολιτών, βάσει του γεγονότος ότι κάθε άντρας είναι κύριος ενός οίκου που περιλαμβάνει γυναίκες, παιδιά και σκλάβους, συνεπώς μιας ομάδας ατόμων που υποτάσσονται στην εξουσία του. Εφόσον ο άνδρας πρέπει να είναι κύριος του εαυτού του, ώστε να χαρακτηριστεί πολίτης, έτσι και ο πολίτης είναι κύριος μιας ομάδας ατόμων που υποτάσσονται στην εξουσία του. Στην ουσία, λοιπόν, η υποταγή των γυναικών είναι αναπόσπαστο κομμάτι του δημοκρατικού συστήματος[31].

Οι λιγοστές εξαιρέσεις που επιβεβαιώνουν τον κανόνα έρχονται από τη Σπάρτη, πιθανώς τη Χίο και τη Λοκρίδα, όπου η εκπαίδευση των γυναικών και τα ιδιαίτερα ήθη επιβάλλουν μια διαφορετική πρακτική. Ειδικά σε ό,τι αφορά στη Σπάρτη οι γυναίκες «ξέφυγαν πραγματικά από την πατρική η συζυγική κηδεμονία» (Mosse 2002, 96) παίζοντας μάλιστα ενεργητικό ρόλο στην κοινωνική και πολιτική σκηνή. Κατά τα άλλα ο μόνος δρόμος για την απελευθέρωση από την ανδρική κηδεμονία ήταν ο μοναχικός δρόμος της εταίρας, της μόνης ελεύθερης γυναίκας του κλασικού κόσμου που μπορεί να συμμετέχει σε συμπόσια, να διαχειρίζεται τα οικονομικά της, και να μιλά με τους άνδρες ως ίση προς ίσο (Mosse, 2002, 83).

Το στερεότυπο της εταίρας είναι ένα από τα σύμβολα του μετασχηματισμού που ούτως ή άλλως επήλθε μετά το τέλος των πολέμων προς το τέλος του 5ου αι. και της συρρίκνωσης του ανδρικού πληθυσμού εξαιτίας των μαχών και του λοιμού. Η γυναίκα σε αυτή την περίοδο κυκλοφορούσε πιο ελεύθερα και ως πλειοψηφία στην πόλη των Αθηνών είχε και δυνατότερη πολιτική φωνή. Οι κοινωνικές αλλαγές ως αποτέλεσμα των πολέμων σε αυτή την περίοδο, η εισροή ξένων στην πόλη των Αθηνών, η μεταφορά του πλούτου στα χέρια κατώτερων οίκων είχε ως αποτέλεσμα τη σταδιακή απελευθέρωση των γυναικών και την εξάπλωση αυτής της απελευθέρωσης πέρα από τα όρια των Αθηνών στον υπόλοιπο αρχαιο ελληνικό κόσμο.

Μια συνδυαστική θεώρηση

Ανακεφαλαιώνοντας, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι προς τα τέλη του 7ου ΠΚΕ αι. οι άρρενες πολίτες -πλούσιοι, μεσαίας τάξης και φτωχοί- εγκαθίδρυσαν τις απαρχές μιας περιορισμένης μορφής δημοκρατικής διακυβέρνησης[32]. Το γιατί προχώρησαν προς την κατεύθυνση της δημοκρατίας και όχι σε κάποια μορφή ολιγαρχικού πολιτεύματος, όπως πολλές άλλες πόλεις-κράτη κατά την ίδια περίοδο, είναι ένα δύσκολο ζήτημα, για το οποίο έχουν προταθεί διάφορες απόψεις, κυριότερη από τις οποίες είναι η θεωρία της δημογραφικής πίεσης εξαιτίας της πληθυσμιακής αύξησης των γεωμόρων[33] και τη διεκδίκηση από μέρους τους αναδασμού των κοινοτικών γαιών σύμφωνα με αρχαιότερα πρότυπα και μεριδίου στην διακυβέρνηση (Thomson, 1989, 258).

Κατά την άποψή μας και εφόσον είναι ορθά τα συμπεράσματα της ιταλικής αρχαιολογικής σχολής για το Βουλευτήριο της Πολιόχνης (L. Bernando-Brea 1976:21-34), οι βάσεις της ελληνικής δημοκρατίας θα πρέπει να αναζητηθούν εξίσου σε επιβιώσεις αρχαιότερων μορφών άμεσης δημοκρατικής διακυβέρνησης τροφοσυλλεκτικών ή γεωργικών κοινοτήτων με μικρούς πληθυσμούς. Ο τρόπος με τον οποίο εξελίχθηκε ιδιαίτερα το αθηναϊκό πολίτευμα σε δημοκρατία αρρένων, σχετίζεται πιθανώς με την αλλαγή του αττικού γένους και την αντικατάστασή του από το δωρικό και αιολικό *πάτρα*, που μετατοπίζει την καταγωγή στην αρρενογραμική γραμμή, (Thomson, 1989, 258).

Οι διαρκείς ζυμώσεις ή μετατοπίσεις από τη μητρογραμμική καταγωγή σε όλη την ευρωπαϊκή ήπειρο με τη μαζική είσοδο κυμάτων κτηνοτρόφων-ιππέων από τις στέππες που περιβάλλουν τον π. Βόλγα (Gimbutas, 1991, 401), η σταδιακή εισαγωγή αρσενικών θεοτήτων σε ιερά της 2ης ΠΚΕ χιλιετίας (Renfrew-Bahn, 2001, 528)[34] η επικράτηση μιας πατριαρχικής θεώρησης του κόσμου και η μεταγενέστερη φυλετική οργάνωση, μπορούν να

μας διαφωτίσουν αρκετά στην ερμηνεία του ζητήματος της θέσης της γυναίκας στην αθηναϊκή δημοκρατία και τον υπόλοιπο αρχαιοελληνικό κόσμο.

Μια δημοκρατία που αναμφίβολα χρεώνεται αρνητικά το γεγονός της δουλείας. Ωστόσο, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η αρχαιοελληνική κοινωνία εξαρτάτο σε μεγάλο βαθμό από την εκμετάλλευση της εργασίας των δούλων και όταν την κρίνουμε ακόμα και με τα μέτρα της σύγχρονης εποχής, θα πρέπει να λαμβάνουμε σοβαρά υπόψη μας ότι οι ελληνικές πόλεις-κράτη δε θα μπορούσαν όχι να παράγουν πολιτισμό, αλλά ούτε να υπάρξουν καν χωρίς τη δουλεία, για την οποία κατά την αρχαιότητα λιγοστές ήταν οι αντιρρήσεις, (G.E.M. de Ste Croix 1986, 361). Η διαμόρφωση του ελληνικού πολιτισμού είναι σε γενικές γραμμές καρπός ενός ταξικού αγώνα[35], που σε καμία περίπτωση δεν μπορεί και δεν πρέπει να αγνοηθεί, καθώς ρίχνει περαιτέρω φως σε τέτοιου είδους πολιτική και κοινωνική κριτική. Όμως, αυτός ο ταξικός αγώνας περιοριζόταν στα στρώματα των ελεύθερων πολιτών και όχι στους δούλους ή τις γυναίκες.

Αναμφίβολα είναι πολλές και συχνά αντικρουόμενες οι θέσεις των διάφορων ερευνητών για τον αρχαιοελληνικό πολιτισμό. Προσπαθήσαμε να αποφύγουμε τα δύο άκρα, με γνώμονα πάντα την υπόθεση πως η αλήθεια αποκαλύπτεται περισσότερο ολοκληρωμένα με τη σύνθεση και το γεγονός ότι η οπτική γωνία με την οποία εξετάζουμε σήμερα τα πράγματα -βάσει των γραπτών πηγών και των αρχαιολογικών μας ευρημάτων- θα ήταν εντελώς διαφορετική, αν βιώναμε εκ του σύνεγγυς την αρχαιοελληνική κοινωνία ως πολίτες -ή μη- της αθηναϊκής ή άλλης πολιτείας. Στόχος μας στην παρούσα μελέτη δεν είναι η απομυθοποίηση της αθηναϊκής δημοκρατίας αλλά ο εντοπισμός εκείνων των ιδεών που επεβίωσαν μέσα στο χρόνο και έγιναν φορείς επαναστατικών αλλαγών για την ανθρώπινη κοινωνία, ή παραδείγματα προς αποφυγή. Παρόλο που ο καθ. Σακελλαρίου θεωρεί αντιεπιστημονική την αξιολόγηση της αθηναϊκής δημοκρατίας (Σακελλαρίου, 2000, 3) με σύγχρονα κριτήρια -αν και ο ίδιος εν τέλει προβαίνει σε τέτοιου είδους αξιολόγηση- η μελέτη, η κριτική ανάλυση και η κοινωνιολογική τοποθέτηση σε θέματα ιστορικού και αρχαιολογικού ενδιαφέροντος είναι δυνατόν να αποδώσει σημαντικούς καρπούς στη φιλοσοφική θεώρηση του παρόντος και αρκετές απαντήσεις στις υπαρξιακές αγωνίες της ανθρωπότητας για το μέλλον. Αυτή είναι κατά την άποψή μας η πεμπτουσία της ανταποδοτικής σχέσης της αρχαιολογικής επιστήμης με το κοινωνικό της περιβάλλον, έμμεσα ή άμεσα.

Παραπομπές – Σημειώσεις

[1] Θουκυδίδου, ΙΙ, 37-40.2. Λείπουν οι αναφορές 40.3, 40.4, 40.5. Βλ. επίσης, Henry Stuart Jones-Johannes Enoch Powell, *Thucydides, Historiae in two Volumes,* Oxford, Oxford University Press, 1942.

[2] Αριστοτέλους, *Πολιτικά*, 7, 1328b-1329a.

[3] Θουκυδίδου, ΙΙ, 45, 2.

[4] α) Το αθηναϊκό παράδειγμα β) Η δημοκρατία ως σύστημα που ασκείται από το σύνολο του λαού γ) Η ισηγορία της αθηναϊκής πολιτείας δ) Η αξιοκρατική ανάληψη δημόσιων αξιωμάτων ε) Έλλειψη παρανομίας και σεβασμός στα δημόσια πράγματα, σεβασμός στους άρχοντες και πειθαρχία στους νόμους, γραπτούς και προφορικούς. στ) Μετριασμός των κόπων της εργασίας και ξεκούραση του πνεύματος. ζ) Η έκταση της αθηναϊκής ηγεμονίας και η άντληση αγαθών από την επικράτεια της αθηναϊκής κυριαρχίας. η) Η φιλοξενία της αθηναϊκής πολιτείας. θ) Τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της πολεμικής εκπαίδευσης και ανατροφής των αθηναίων πολιτών. ι) Η αγάπη προς το ωραίο και η τάση προς τη φιλοσοφία. κ) Η ενασχόληση με τα πολιτικά. λ) Η αυτονομία στις αποφάσεις για τα ζητήματα της πόλης, κ.α. εφόσον επιθυμεί να είναι κανείς ιδιαίτερα λεπτομερής, αν και δεν είναι δυνατόν να θιχτούν όλα στην περιορισμένη έκταση της παρούσας μελέτης.

[5] Λίβιος, ΙΙΙ, 31. Επίσης, στο E.C. Marchant, *Commentary on Thucydides* Book 2, MacMillan

& Co, London, 1891, σελ 64.
[6] Προϊόν της μεταρρύθμισης του Εφιάλτη, περ 462 ΠΚΕ
[7] Μέτρο που εισήγαγαν πιθανώς ο Εύβουλος και ο Διοφάντης το 350 μ.Χ, μετά το συμμαχικό πόλεμο το οποίο ωστόσο θεωρείται πως ευνοούσε την ανάδειξη και το κύρος των ισχυρών οικονομικών τάξεων, που είχαν και τη δυνατότητα χορηγίας δημόσιων θεαμάτων.
[8] Αριστοτέλης, *Πολιτικά,* V.8, 1308α , 11-12.
[9] Στην παραπάνω άποψη διαφωνεί ο καθ. Σακελλαρίου, τονίζοντας ότι η δημοκρατική Αθήνα αγνόησε αυτή την έννοια (Μ.Β. Σακελλαρίου 2000:5) και έχει δίκιο, στο βαθμό όμως που συγκρίνει την αθηναϊκή δημοκρατία με σύγχρονές της αντίστοιχες και τις αντιλήψεις τους περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων.
[10] Πλάτων, *Πολιτεία,* VIII, 562a-4a. «[…]όταν οίμαι δημοκρατουμένη πόλις ελευθερίας διψήσασα[…]».
[11] Ισοκράτης, VII, 20 και XII 131. «Οι γαρ εκείνον τον χρόνον την πόλιν διοικούντες….εκπαίδευε τους πολίτας ωσθ' ηγείσθαι την μεν ακολασίαν δημοκρατίαν, την δε παρανομίαν ελευθερίαν, την δε παρρησίαν ισονομίαν, την δ' εξουσίαν του πάντα ποιείν ευδαιμονίαν[…]» και XII 131 «κατεστήσαντο γαρ δημοκρατίαν ου την είκη πολιτευομένην, και νομίζουσαν την μεν ακολασίαν ελευθερίαν είναι, την δ' εξουσίαν ο τι βούλεταί τις ποιείν ευδαιμονίαν[…]».
[12] Οι καταπασσαλεύσεις είναι ομοιώματα του θύματος κατασκευασμένα από κερί, από μόλυβι ή κάποιο άλλο υλικό. Αυτά τα ομοιώματα οι μάγισσες ή οι μάγοι τα έδεναν με δεσμά και τα τρυπούσαν με αιχμηρά αντικείμενα, όπου επιθυμούσαν να προξενήσουν κάποια βλάβη και τα έχωναν σε τάφους ή τα βύθιζαν σε πηγές.
[13] Από το ίδιο υλικό, το μολύβι, κατασκευάζονταν και οι κατάδεσμοι. Οι κατάδεσμοι, που εκτείνονται σε μια χιλιετία, από το 500 ΠΚΕ έως το 500 περίπου και φαίνεται πως είχαν ευρύτατη λαϊκή απήχηση, ήταν πλάκες μεταλλικές, χαραγμένες με μαγικούς χαρακτήρες και κατάρες. Θάβονταν, επίσης, σε τάφους, έτσι ώστε να μην είναι δυνατή η ανακάλυψη ή η καταστροφή τους και συνεπώς να εκτείνεται απεριόριστα η διαιώνιση της γοητείας και του προτιθέμενου κακού.
[14] Από τον Κλαύδιο Αιλιανό (Κλ. Αιλιανού, σοφιστού, *Ποικίλη Ιστορία,* V, 18) μαθαίνουμε ότι το εθιμικό δίκαιο τιμωρούσε αυστηρά τα εγκλήματα μαγείας και φαρμακείας, όπως στην περίπτωση μιας φαρμακίδας που συνελήφθη στην Αθήνα και καταδικάστηκε σε θάνατο από τον Άρειο Πάγο. Μάλιστα, επειδή ήταν έγγυος, η ποινή εκτελέστηκε μετά τη γέννηση του παιδιού της.
[15] Θουκυδίδης, V, 84-116.
[16] Αριστοτέλης, *Πολιτικά,* 7, 1328 b, 35 -1329 a, 1. «[…]επεὶ δὲ τυγχάνομεν σκοπούντες περὶ της αρίστης πολιτείας, αύτη [35] δ' εστὶ καθ' ἣν η πόλις ἀν είη μάλιστ' ευδαίμων, τὴν δ' ευδαιμονίαν ότι χωρὶς αρετής αδύνατον υπάρχειν είρηται πρότερον, φανερὸν εκ τούτων ως εν τη κάλλιστα πολιτευομένη πόλει καὶ τη κεκτημένη δικαίους άνδρας απλώς, αλλὰ μὴ πρὸς τὴν υπόθεσιν, ούτε βάναυσον βίον ούτ' αγοραιον δει [40] ζην τοὺς πολίτας (αγεννὴς γὰρ ο τοιουτος βίος καὶ πρὸς αρετὴν υπεναντίος), ουδὲ δὴ γεωργοὺς ειναι τοὺς μέλλοντας έσεσθαι [1] (δει γὰρ σχολής καὶ πρὸς τὴν γένεσιν της αρετής καὶ πρὸς τὰς πράξεις τὰς πολιτικάς)».
[17] Αριστοτέλης, *Πολιτικά,* 7, 1329 a, 20.
[18] Όμηρος, *Ιλιάδα,* 18, 26.
[19] Διόδωρος Σικελιώτης, *Βιβλιοθήκη* 13.102.1
[20] Πλούταρχος, *Βίοι,* Νικίας, 4, 2.
[21] Δημοσθένης, *Λόγοι* 24. 167.
[22] Αριστοτέλης *Πολιτικά,* 7, 1253b 25-35 « […]των δ' οργάνων τὰ μὲν άψυχα τὰ δὲ έμψυχα (οίον τω κυβερνήτη ο μὲν οί αξ άψυχον ο δὲ πρωρεὺς έμψυχον: ο [30] γὰρ υπηρέτης εν οργάνου είδει ταις τέχναις εστίν): ούτω καὶ τὸ κτημα όργανον πρὸς ζωήν εστι, καὶ η κτησις

πληθος οργάνων εστί, καὶ ο δούλος κτημά τι έμψυχον, καὶ ώσπερ όργανον πρὸ οργάνων πας υπηρέτης».
[23] M. Golden, «Demography and the Exposure of Girls at Athens» στο *Phoenix* 35, 1981, σελ.316-31.
[24] Ησίοδος, *Έργα και Ημέραι,* 702.
[25] Αριστοτέλης, *Οικονομικός,* 1.3.1.
[26] Ευριπίδης, *Ιππόλυτος,* 966-70.
[27] Αριστοτέλης, *Πολιτικά* 1, 1252a24-b14, 1259a37-b10, 1260a3-24, 1260b12-25.
[28] Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 7.7. 1150b 15.
[29] Ευριπίδης, *Τρωάδες* 665-66.
[30] Δεν υπάρχουν σαφείς ενδείξεις που να αιτιολογούν γιατί οι γλύπτες της αρχαϊκής - ακόμα και της κλασικής περιόδου- δεν απελευθέρωσαν το γυναικείο σώμα από τα ενδύματά του και δεν ανέδειξαν την αισθητική του, εκτός αν λάβουμε υπ' όψιν μας τις εξ ανατολών επιδράσεις στη διαμόρφωση του status για τη θέση της γυναίκας στο κοινωνικό γίγνεσθαι της πόλης-κράτους. Ακόμη και στην κλασική εποχή η άποψη του Περικλή, (Θουκυδίδης, ΙΙ, 45.2), για τον τρόπο που οφείλει να ζει η αθηναία που χήρεψε, «..ώστε το όνομά της να μην ακούγεται ανάμεσα στους άνδρες, ούτε για καλό ούτε για κακό», δείχνει πως η ελληνική κοινωνία εκείνης της εποχής δεν άφηνε πολλά περιθώρια στη γυναικεία έκφραση. Οι μεταγενέστερες ιδέες του Πλάτωνα για τον τρόπο με τον οποίο επέβαλαν οι βάρβαροι στις ελληνικές συνήθειες την άποψη πως η γύμνια είναι ατιμωτική και ο ρόλος που αποδίδει στη γυναίκα, βρίσκονται σε ευθεία αντίθεση με τη θέση του Ηρόδοτου πως η γυναίκα χάνει τη σεμνότητά της μαζί με τα ρούχα της. Βλ. επίσης,
Πλάτων, *Δημοκρατία.,* 443, Ε5.
[31] Περισσότερα στοιχεία για την έμφαση στο αρσενικό μπορεί να αναζητήσει κανείς στο E. Fantham, "Women in Classical Athens: Heroines and Housewives" στο *Women in the Classical World: Image and Text,* New York and Oxford 1994a, σελ. 68-127.
[32] Αριστοτέλης *Αθηναίων Πολιτείαι,* 3-4.
[33] Αριστοτέλης *Πολιτικά,* 1319α. Βλ. επίσης , G. Thomson, *Η Αρχαία Ελληνική Κοινωνία, το Προϊστορικό Αιγαίο,* Κέδρος, Αθήνα 1989, σελ 258.
[34] Πρέπει να αναφερθεί εδώ ότι ο καθ. Renfrew είναι διστακτικός σε σχέση με τη θεωρία της M. Gimbutas, ωστόσο θεωρεί καινοφανές το γεγονός της ύπαρξης αρσενικών θεοτήτων σε ιερά, στα οποία έως τότε κυριαρχούσε η θηλυκή θεότητα.
[35] Ταξικός με την έννοια που δίνει ο G.E.M. de Ste Croix στον όρο, στο *Ο Ταξικός Αγώνας στον Αρχαίο Ελληνικό Κόσμο, από την Αρχαϊκή Εποχή ως την Αραβική Κατάκτηση,* Κέδρος, Αθήνα 1986, σελ 102.

Βιβλιογραφία
Ξενόγλωσση
Bernardo-Brea L., "Poliochni. Citta preistorica nell' isola di Lemnos", Vol. II, *Testo e Tavole, Monografie della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente,* Roma, 1976.
Fantham E., "Women in Classical Athens: Heroines and Housewives", στο *Women in the Classical World: Image and Text,* New York and Oxford 1994a.
Finley M. I., *Ancient Slavery and Modern Ideology,* London, Chatto & Windus, 1980.
Freeman K. J., *Schools of Hellas,* London, MacMillan & Co Ltd, 1908.
Gimbutas M., *The Civilization of the Goddess, the World of Old Europe,* Harper Collins, San Fransisco, 1991.
Jaeger W. , *Paideia, the Ideals of Greek Culture,* Vol III, "The Conflict of Cultural Ideas in the Age of Plato", Oxford, Oxford University Press, 1986.
Ostwald M., *Nomos and the Beginnins of the Athenian Democracy,* Oxford, Oxford University Press, 1969.

Ελληνόγλωσση
Andrewes A., *Αρχαία Ελληνική Κοινωνία,* Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1999.
Βακαλούδη Α., *Η Εξέλιξη της Μαγείας από την Αρχαιότητα έως τους Πρώτους Χριστιανικούς Αιώνες,* Κέδρος, Αθήνα, 2001.
Botsford & Robinson, *Αρχαία Ελληνική Ιστορία,* Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1995.
Mosse Cl., *Η Γυναίκα στην Αρχαία Ελλάδα,* Παπαδήμας, Αθήνα 2002.
Σακελλαρίου Μ. Β., *Η Αθηναϊκή Δημοκρατία,* Παν/κές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2000.
Ste Croix G.E.M. de, *Ο Ταξικός Αγώνας στον Αρχαίο Ελληνικό Κόσμο, από την Αρχαϊκή Εποχή ως την Αραβική Κατάκτηση,* Κέδρος, Αθήνα 1986.
Thomson G., *Η Αρχαία Ελληνική Κοινωνία, το Προϊστορικό Αιγαίο,* Κέδρος, Αθήνα 1989.

Επιστημονικός Τύπος
Golden M., «Demography and the Exposure of Girls at Athens» στο *Phoenix* 35, 1981.
Wunch R., «Eine antike Rachepuppe», στο *Philolog.* LXI, 1902.
Πηγές
Burnet J., (ed), *Platonis Opera,* Oxford,. Oxford University Press, 1903.
Jones H. S. – Powell J. E., *Thucydides, Historiae in two Volumes,* Oxford, Oxford University Press, 1942.
Marchant E.C., *Commentary on Thucydides,* Book 2, MacMillan & Co, London, 1891.
Monro David B and Thomas W. Allen, (ed.), *Homeri Opera in five volumes,* Oxford, Oxford University Press. 1920.
Oldfather C. H., (trans), *Diodorus of Sicily in Twelve Volumes,* Vol. 4-8, Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd. 1989.
Perrin B., (trans), *Plutarch's Lives,* Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. 1914.
Ross W. D., (ed) *Aristotle's Politica.* Oxford, Clarendon Press, 1957.
Stuart Jones H. – Powell J. E., (ed.) *Thucydides, Historiae in two Volumes,* Oxford, Oxford University Press, 1942.
Vince J. H., (trans.) *Demosthene,* Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.

Οικογένεια και πόλις

Λέξεις κλειδιά: αρχαία Αθήνα, αρχαία Σπάρτη, εγγύη, επίκληρος, οικογένεια, οίκος, όμοιοι, πόλις, συμπόσιο, συνοίκηση

Ζ. Σιούλη Κατάκη, Υ/Δ Πανεπιστημίου Πελοποννήσου
Αντικείμενο της συγκεκριμένης μελέτης αποτελεί η άποψη του κλασικού φιλολόγου J. Redfield σχετική με την οικογένεια[1]. Είναι γεγονός ότι στην αρχαία ελληνική κοινωνία, ο θεσμός της οικογένειας αποτελούσε τον προμαχώνα προστασίας προσώπων και περιουσιών. Η πολιτική και βιολογική συνέχεια του οίκου σηματοδοτείτο μέσα από κοινωνικές πρακτικές (γάμος, κληρονομιά, ανατροφή παιδιών, θρησκευτικές τελετουργίες) και προϋπέθετε συγκεκριμένους ρόλους τόσο για τους άντρες, όσο και για τις γυναίκες. Αναπτύσσοντας τη μέριμνα της οικογένειας στην πόλη-κράτος της Αθήνας και της Σπάρτης τόσο για τη μεταβίβαση των αγαθών όσο και στη διαμόρφωση των κοινωνικών ρόλων των δυο φύλων, θα προσπαθήσουμε να αξιολογήσουμε κατά πόσο οι Έλληνες αντιλαμβάνονταν την οικογένεια σαν ένα οργανικό στοιχείο της πόλης- κράτους.

Η μέριμνα της οικογένειας στη μεταβίβαση των αγαθών

Αθήνα

Στην πόλη-κράτος της Αθήνας ο γάμος αποτελούσε μέσο διασφάλισης κοινωνικής ισορροπίας και αναπαραγωγής του πολιτικού σώματος. Επιπλέον, η μεταβίβαση περιουσιακών στοιχείων από τον ένα οίκο στον άλλο νομιμοποιείτο μέσα από τα κληρονομικά δικαιώματα που προέκυπταν από το γάμο. Έτσι, εθιμικές γαμήλιες πρακτικές κωδικοποιούνταν και απέκτησαν νομική εγκυρότητα ήδη από τα μέσα του 5ου αι. ΠΚΕ. Για τη σύναψη του αθηναϊκού γάμου απαιτούνταν βασικές διαδικασίες όπως η *εγγύη*, η *έκδοση* και η *συνοίκηση*. Καταρχήν έπρεπε να δοθεί από τον πατέρα ή τον κηδεμόνα της νύφης στον υποψήφιο γαμπρό η *εγγύη*[2]. Η συμφωνία αυτή γινόταν συνήθως αρκετά χρόνια πριν το γάμο (έκδοση) όπως στην περίπτωση της αδελφής του Δημοσθένη[3]. Σε πολλές περιπτώσεις μαζί με την εγγύη καταβαλλόταν και η προίκα αλλιώς δινόταν κατά τη διαδικασία της έκδοσης δηλαδή κατά την επίσημη παράδοση της νύφης από τον πατέρα ή από τον κηδεμόνα στον σύζυγό της. Όταν ο γάμος είχε αίσια έκβαση και δεν υπήρχαν αγόρια από αυτόν, ο γαμπρός έπρεπε να επιστρέψει την προίκα σε εκείνον που την είχε καταβάλλει. Αν πάλι αδυνατούσε να την επιστρέψει, τότε ο προικοδότης κατακρατούσε την ακίνητη περιουσία, που είχε υποθηκεύσει ο γαμπρός ως εγγύηση[4]. Τέλος, η προίκα δεν προερχόταν από την έγγειο περιουσία του πατέρα[5], η οποία μεταβιβαζόταν αποκλειστικά στον γιο του ή στον κοντινότερο άνδρα συγγενή του.

Ο γάμος ολοκληρωνόταν με την *συνοίκηση*. Η μεταφορά της νύφης στο σπίτι του γαμπρού που θα αποτελούσε τη νέα της κατοικία γινόταν με τελετουργικό τρόπο[6]. Ωστόσο, η νύφη γινόταν αδιαμφισβήτητο μέλος του νέου της οίκου μόνο όταν γεννούσε αγόρι, στο οποίο θα μεταβιβαζόταν η περιουσία του. Μέχρι τότε, ο πατέρας διατηρούσε το δικαίωμα να τη ξαναπαντρέψει έως ότου αποκτήσει αρσενικά παιδιά. Σε περίπτωση που σε κάποια νέα περιερχόταν η πατρική περιουσία (*επίκληρος*) την διεκδικούσε σε γάμο ο στενότερος συγγενής από την πλευρά του πατέρα (*αγχιστεύς*), ο οποίος καρπωνόταν την περιουσία. Όταν πάλι η επίκληρος ήταν ήδη παντρεμένη αλλά δεν είχε αποκτήσει αγόρια, θα έπρεπε είτε να απαρνηθεί την κληρονομιά, είτε να χωρίσει τον άντρα της για να παντρευτεί άλλον, με τον οποίο θα αποκτούσε αρσενικά παιδιά[7]. Οι φτωχές επίκληροι για να μπορέσουν να παντρευτούν προικοδοτούνταν από τα πλουσιότερα μέλη του οίκου. Αυτό ήταν ένα από τα ελάχιστα μέτρα προστασίας των γυναικών από την πλευρά του αθηναϊκού κράτους[8].

Μέσα από το θεσμό της *επικλήρου* αποκαλύπτεται η ενδογαμική τάση της αρχαίας ελληνικής κοινωνίας. Ο Αθηναίος για να διατηρήσει ανέπαφη την περιουσία του οίκου και να ενδυναμώσει τους οικογενειακούς δεσμούς, προτιμούσε να παντρέψει την κόρη του με τον ανιψιό του ή τον αδελφό του, παρά με κάποιον ξένο[9].Επιτρεπόταν ακόμη και ο γάμος μεταξύ αδελφών από τον ίδιο πατέρα. Στην περίπτωση του πατέρα του Δημοσθένη βλέπουμε την επιθυμία του να παντρέψει την κόρη του με στενούς του συγγενείς, οι οποίοι επιπλέον θα φρόντιζαν τον Δημοσθένη καλύτερα λόγω της νέας συγγένειας[10].

Διαπιστώνουμε λοιπόν, ότι η γυναίκα στο γάμο ήταν αφενός μέσο μεταβίβασης περιουσιακών στοιχείων από τον ένα οίκο στον άλλο, αφετέρου ως μέσο δημιουργίας κληρονόμων διασφάλιζε την ύπαρξη του οίκου στο διηνεκές. Όσον αφορούσε στην προίκα της, δεν είχε καμία δικαιοπρακτική δυνατότητα και αυτό γιατί η νομική της θέση στην αθηναϊκή πολιτεία είχε άμεση εξάρτηση από την πολιτική ιδιότητα του κυρίου της. Από κτήμα του πατέρα της γινόταν κτήμα του άντρα της και όταν γερνούσε κηδεμονευόταν από τους γιους της. Αντίθετα ο άντρας μπορούσε να χωρίσει την γυναίκα του εύκολα και αν αυτή τον απατούσε, δικαιούταν να σκοτώσει και τον εραστή της.

Στον αθηναϊκό γάμο αναδεικνύονται επίσης, οι κυρίαρχοι ρόλοι των πατέρων του γαμπρού και της νύφης[11]. Αυτοί επέλεγαν το ζευγάρι έχοντας κατά νου την διασφάλιση της ομαλής διαδοχής στην πατρική περιουσία και την διατήρηση των οικογενειακών λατρευτικών εθίμων. Στα πλαίσια του οίκου εκτός από την νομή της περιουσίας εκτελούσαν και ιερατικά καθήκοντα. Με τις θυσίες που τελούσαν παρουσία των εγγονών τους, εξαιρουμένων των δούλων και των ξένων, προέβαλαν τη μοναδικότητα και την αυταξία του οίκου στα πλαίσια της πολιτικής κοινότητας. Οι ιδιαίτερες αυτές λατρευτικές εκδηλώσεις μεταβιβάζονταν ενσυνείδητα και εθιμικά από γενιά σε γενιά μέσα από μια διαδικασία τελετουργικής κατήχησης[12].

Σπάρτη

Στην πόλη–κράτος της Σπάρτης δεν υπήρχε ο θεσμός της προίκας και προαπαιτείτο η ύπαρξη απογόνων, που συνήθως προέκυπταν μέσα από τον γάμο, για τη μεταβίβαση των αγαθών και των κοινωνικών ρόλων στα δυο φύλα. Ωστόσο η ολιγαρχική διάσταση της σπαρτιατικής κοινωνίας, με τους ξεκάθαρους κληρονομικούς κανονισμούς[13], αφαιρούσε την οικονομική διάσταση του γάμου όπως υπήρχε στην Αθήνα. Από τη μια οι ομοφυλοφιλικές σχέσεις, από την άλλη η μη ύπαρξη οικονομικών λόγων από τον γάμο, οδήγησαν το σπαρτιατικό κράτος να υποχρεώσει τους άγαμους άνδρες να παντρευτούν, έχοντας ως ζητούμενο την τεκνογονία. Εντύπωση προκαλεί η λιτότητα της πρώτης νύχτας του σπαρτιατικού γάμου σε σχέση με τον αθηναϊκό. Επίσης, η μεταμφίεση της νύφης σε άνδρα αποκαλύπτει την δυσκολία αποδοχής από το γαμπρό, του νέου ετεροφυλικού ρόλου, που έπρεπε να συγκεράσει με το ομοφυλοφιλικό του παρελθόν.

Ιδανική ηλικία γάμου για τον άντρα ήταν αυτή των εικοσιπέντε ετών[14], αν και μέχρι τα τριάντα του έμενε σε στρατόπεδα αδυνατώντας ο ίδιος να συντηρήσει την οικογένειά του. Οι γυναίκες παντρεύονταν περίπου είκοσι ετών, μια και μέχρι τότε συμμετείχαν στο εκπαιδευτικό πρόγραμμα της πόλης. Ο σκοπός της γυναικείας εκπαίδευσης αποσκοπούσε στην ευγονία μια και κυριαρχούσε η άποψη ότι οι γυναίκες που αθλούνται γεννούν υγιέστερα παιδιά. Για τον ίδιο λόγο τα νεογέννητα δεν φασκιώνονταν και πλένονταν με κρασί (στην Αθήνα συνέβαινε το αντίθετο) ώστε αν έπασχαν από κάποιο νόσημα αυτό να εκδηλωνόταν και να πέθαιναν επί τόπου. Τέλος, τα δύσμορφα ή καχεκτικά παιδιά εγκαταλείπονταν από τον πατέρα στους αποθέτες, δείγμα ότι τους πολιτικούς, κοινωνικούς ρόλους τους διεκδικούσαν οι αρτιγενείς. Αντίθετα από ό,τι συνέβαινε σε άλλες πόλεις, στην Σπάρτη η εγκατάλειψη υγιών παιδιών δε συνηθιζόταν και αυτό γιατί η σπαρτιατική

κοινωνία διέθετε θεσμοθετημένες τάξεις, οι οποίες δέχονταν το εκτιθέμενο παιδί [15]. Επιπλέον, η παρουσίαση του παιδιού από τον πατέρα στους *φυλέτες* σηματοδοτούσε την αναγνώρισή του[16].

Σημείο διαφοράς της Σπάρτης από άλλες πόλεις–κράτη ήταν ότι οι ορφανές κοπέλες (*πατρούχοι*) κληρονομούσαν οι ίδιες τον πατρικό κλήρο[17]. Επίσης, η αναγνώριση του παιδιού από τον πατέρα δε σήμαινε και τη διασφάλιση των πολιτικών του δικαιωμάτων. Η επιτυχής συμμετοχή του στο εκπαιδευτικό πρόγραμμα της πόλης θα του έδινε το δικαίωμα του πολίτη (*όμοιος*). Η εκπαίδευση των νέων ξεκινούσε από την ηλικία των επτά ετών μέχρι τα δεκαοκτώ τους με τις οικογένειές τους να συμπαραστέκονται στην όλη τους προσπάθεια. Η επιτυχία στην αγωγή προσέδιδε κύρος και ισχυροποιούσε πολιτικά την οικογένεια[18].

Στην δομή της σπαρτιατικής κοινωνίας η περιουσία ήταν σημαντική. Ο όμοιος με τον κλήρο του, αφενός κάλυπτε τις βιοποριστικές του ανάγκες και εξασφάλιζε τη συμμετοχή του στα συσσίτια, αφετέρου είχε τον χρόνο να ασχοληθεί με την πολεμική του ετοιμότητα και την πολιτική. Τα συσσίτια, όπως τα συμπόσια, ήταν χώροι σχολιασμού ιδεών – σκέψεων, που κατέληγαν πολλές φορές ως προτάσεις στα πολιτειακά όργανα του κράτους.Ενώ καταρχάς, τα συσσίτια, προέβαλαν αξίες όπως την ισότητα, την αλληλεγγύη και την εγκράτεια που αντιτίθετο στα φαινόμενα πλουτισμού, τα οποία ήδη διέβρωναν την πολιτική κοινότητα από τον 5ο αι. ΠΚΕ, τελικά ενέδωσαν σε αυτά.

Στα πλαίσια του σπαρτιατικού οίκου υπήρχαν παιδιά με διαφορετικούς γονείς. Σύνηθες ήταν αυτός που δεν είχε παιδιά να μπορεί να επιλέξει νέο, ρωμαλέο για να τεκνοποιήσει με την γυναίκα του. Επίσης, μπορούσε κάποιος να δανειστεί την σύζυγο άλλου, προκειμένου να αποκτήσει παιδιά. Τέλος, αδέλφια παντρεύονταν μεταξύ τους (*ομομήτριοι*) ή είχαν παιδιά με την ίδια γυναίκα. Η πρακτική απόκτησης παιδιών από άνδρες, γυναίκες εκτός γάμου δηλώνει την δημιουργία νόθων, τα οποία αφενός ενίσχυαν τον οίκο, αφετέρου δεν είχαν πρόσβαση στον κλήρο γιατί εξέπιπταν σε κατώτερες κοινωνικές τάξεις[19]

Η μέριμνα της οικογένειας στη διαμόρφωση των κοινωνικών ρόλων των δύο φύλων
Αναλύοντας τον γάμο, διαπιστώνουμε ότι οι νέοι της Αθήνας παντρεύονταν από θρησκευτική και κοινωνική σύμβαση[20] και η γυναίκα ήταν η μητέρα των παιδιών, νοικοκυρά του σπιτιού. Ο Αθηναίος με τον γάμο και τις τελετές αναγνώρισης των παιδιών νομιμοποιούταν στην πολιτική κοινότητα ως αρχηγός και δημιουργός του οίκου του. Επίσης, με την πιστή τήρηση των γαμήλιων εθίμων προσέδιδε κύρος στον γάμο του, τιμούσε την σύζυγό του και επιπλέον καθόριζε τον ρόλο της στα πλαίσια της οικογένειας[21]. Η ιδιότητα του άνδρα ως πατέρα και συζύγου ήταν απαραίτητη προϋπόθεση της κοινωνικής του ανέλιξης αλλά και προσωπικής του ολοκλήρωσης.
Τα κύρια καθήκοντα της Αθηναίας ως συζύγου ή μητέρας ήταν ο καταμερισμός των εργασιών στους δούλους, η μαγειρική της δεινότητα και η δεξιοτεχνία της στην υφαντική και το πλέξιμο. Με τη βοήθεια των τροφών φρόντιζε για την καθαριότητα και διατροφή των παιδιών. Η γυναίκα, η οποία εκπλήρωνε με επιτυχία τα παραπάνω καθήκοντα, εξέφραζε το αθηναϊκό ιδεώδες της ιδανικής συζύγου. Έτσι, αποκομμένη από τον κοινωνικό της περίγυρο, περιορισμένη στο βάθος του γυναικωνίτη, απείχε των πολιτικών και κοινωνικών εκδηλώσεων της πόλης, εξαιρουμένων των λατρευτικών εκδηλώσεων και ιερατικών καθηκόντων. Πολλές φορές μοιραζόταν την συζυγική στέγη με μια άπορη παλλακίδα, με την οποία ο άνδρας της τεκνοποιούσε και που συντηρούνταν από την προίκα της συζύγου. Η αποδοχή των παιδιών από τον πατέρα προϋπέθετε θρησκευτικές τελετουργίες, συνιστούσε πολιτική πράξη νομιμοποίησης και, αν επρόκειτο για τα αγόρια, πιστοποίησης των εν δυνάμει πολιτών.

Εκπαίδευση

Η εκπαίδευση αποτελούσε προετοιμασία της πολιτικής ιδιότητας των αγοριών. Σε ηλικία επτά ετών διδάσκονταν ανάγνωση και γραφή ενώ σε μεγαλύτερη ηλικία και εφόσον υπήρχε οικονομική άνεση ελάμβαναν από σοφιστές ανώτερη μόρφωση. Έτσι, πολλοί γονείς, λόγω της ακριβής ιδιωτικής εκπαίδευσης, προωθούσαν τα παιδιά τους στην εκμάθηση τεχνικών επαγγελμάτων. Ο συνδυασμός πνευματικής καλλιέργειας και άθλησης στις παλαίστρες και τα γυμναστήρια προσέδιδε στους πολίτες εφόδια για να ανταποκριθούν με επιτυχία στα πολιτικά-στρατιωτικά τους καθήκοντα. Αντίθετα από τους άνδρες οι περισσότερες γυναίκες δεν εκπαιδεύονταν, γεγονός που οφειλόταν, σύμφωνα με τον Ξενοφώντα, στο ότι παντρεύονταν μικρές[22]. Έτσι μέσα στην οικογένεια ξεκαθαρίζονταν οι ρόλοι, τόσο του αγοριού όσο και του κοριτσιού, που είχαν να επιτελέσουν στα πλαίσια της πολιτικοκοινωνικής ζωής της πόλης.

Εκφάνσεις ανδρικών ρόλων μέσα από την τελετουργική παιδική οινοποσία και τα συμπόσια

Η πρώτη επαφή των μικρών αγοριών με τον κόσμο των ανδρών γινόταν κατά τη διάρκεια λατρευτικών εκδηλώσεων [23]. Τα στεφανωμένα αγόρια, που συμμετείχαν στις συγκεκριμένες τελετές, έπαιρναν μέρος σε διαγωνισμούς οινοποσίας από τριών μόλις ετών. Η όλη διαδικασία συμβόλιζε αφενός την χειραφέτηση των μικρών αγοριών, αφετέρου την αποδοχή τους στην ομάδα των ισχυρών, την ομάδα των ανδρών.

Τα συμπόσια ήταν εκδηλώσεις των ανδρών, οι οποίοι διασκέδαζαν και συζητούσαν σε μικρές ομάδες στον ανδρώνα του σπιτιού. Ο μικρός αριθμός των συνδαιτυμόνων (σπάνια ξεπερνούσε τους τριάντα) και η επικλινής θέση τους φανέρωνε αισθήματα υπεροχής και ελιτισμού. Συζητούσαν κυρίως για κυνήγια, ηρωικά κατορθώματα, αθλητικές εκδηλώσεις, πολιτική και ομοφυλοφιλικούς έρωτες, δείχνοντας την εξωστρέφεια των κοινωνικών τους ρόλων, οι οποίοι βασίζονταν στις αξίες του πλούτου, του ανταγωνισμού και των απολαύσεων. Ωστόσο, το νερωμένο κρασί, που κατανάλωναν, υποδηλώνει την αίσθηση του μέτρου και της εγκράτειας, στοιχείων απαραίτητων για την επίτευξη της κοινωνικής ομαλότητας και ισορροπίας της πόλης-κράτους[24].

Ο ρόλος της Σπαρτιάτισσας

Παρόλο που ο κυρίαρχος ρόλος της γυναίκας στη Σπάρτη εστιαζόταν στο δίπτυχο μητέρας και συζύγου πολεμιστών, η θέση της ήταν καλύτερη από αυτήν της Αθηναίας. Η Σπαρτιάτισσα δεν αποτελούσε φυσικό πρόσωπο, χωρίς νομική υπόσταση ή δικαιοπρακτική ικανότητα, υπό συνεχή κηδεμονία. Το δικαίωμά να της μεταβιβάζεται η πατρική περιουσία την καθιστούσε οικονομικά ανεξάρτητη. Η εκπαίδευση που της παρεχόταν αποτελούσε δείγμα καταξίωσης και ίσης αντιμετώπισης της από την πλευρά του κράτους. Με σκοπό την επάνδρωση της στρατιωτικής φάλαγγας, από υγιείς νέους, οι γυναίκες συμμετείχαν σε αθλητικούς αγώνες, μάθαιναν χορούς και τραγούδια, τα οποία παρουσίαζαν σε θρησκευτικές εκδηλώσεις. Επιπλέον η άνεση με την οποία κυκλοφορούσαν στην πόλη ημίγυμνες[25] αποτελούσε ένδειξη κοινωνικής χειραφέτησης. Τέλος η συχνή απουσία των ανδρών είτε λόγω διαρκούς εμπόλεμης κατάστασης, είτε λόγω της κοινοβιακής στρατιωτικής εκπαίδευσης, άφηνε στις γυναίκες ελεύθερο χρόνο για τις μεταξύ τους συναναστροφές.

Σύνοψη

Διαπιστώσαμε ότι ισχυρές πόλεις –κράτη όπως η Αθήνα και η Σπάρτη ενθάρρυναν κοινωνικές πρακτικές με τη θεσμοθέτηση νομικών ερεισμάτων, ισχυροποιώντας ένα πλέγμα κοινωνικών δομών, διασφαλίζοντας την επιβίωσή τους. Η μέριμνα της οικογένειας, τόσο στην Αθήνα, όσο και στη Σπάρτη δικαιώνει την άποψη του Redfield για τον οργανικό της ρόλο. Ο γάμος με την δημιουργία οικογένειας και τη γέννηση των παιδιών διασφάλιζε την

επιβίωση του οίκου στα πλαίσια της πολιτικής κοινότητας. Από την επιβίωση του οίκου η πόλη συγκροτούσε την πολιτική τάξη, η οποία με θεσμούς και νόμους καθόριζε για τον καθένα ρόλους. Ο γάμος και τα κληρονομικά δικαιώματα που απέρρεαν από αυτόν, οι θρησκευτικές τελετουργίες και η εκπαίδευση αποτελούσαν φορείς αγαθών και κοινωνικών ρόλων που εκπορεύονταν ή στηρίζονταν από τον οίκο. Ωστόσο, χώροι ανάδειξης κοινωνικών ρόλων στους άνδρες αποτελούσαν η παιδική οινοποσία, τα συμπόσια στην Αθήνα και τα συσσίτια στη Σπάρτη. Αυτοί οι μηχανισμοί, εκτός του πλαισίου της οικογένειας, δεν αναφέρονται από τον Redfield.

Βιβλιογραφία

Cantarella., (1996), *Οι γυναίκες της αρχαίας Ελλάδας*, Αθήνα: Παπαδήμας 1996
Cambiano G. et al., (1996), *Ο Έλληνας Άνθρωπος*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
Fraceliere, R., (2000), *Ο δημόσιος και ιδιωτικός βίος των Αρχαίων Ελλήνων*, Αθήνα: Παπαδήμας
Mosse, C. (1996), *Ο πολίτης στην αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα: Σαββάλας
Μπιργάλιας, Ν. (2000), Ο Καιάδας, *εφ. Ελευθεροτυπία- Ιστορικά, Αρχαία Σπάρτη*, τ.61, Αθήνα
Μπιργάλιας, Ν., (2000β), *Δημόσιος και Ιδιωτικός Βίος στην Ελλάδα*, τομ. Α΄, Πάτρα: ΕΑΠ
Πετροπούλου, Α., (2000), *Δημόσιος και ιδιωτικός βίος στην Ελλάδα*, τομ.Α΄, Πάτρα: ΕΑΠ
Redfield J. et al. (1996), *Ο Έλληνας Άνθρωπος*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα

Σημειώσεις-Παραπομπές

[1] Redfield J. et al. (1996), σ. 257. Ο φιλόλογος διατυπώνει την άποψη ότι οι Έλληνες αντιλαμβάνονταν την οικογένεια σαν ένα οργανικό στοιχείο της πόλης- κράτους και ο λόγος ύπαρξής της ήταν να μεταβιβάσει τα αγαθά και τους κοινωνικούς ρόλους, ώστε η πόλη να επιβιώνει με τον θάνατο των ατόμων.
[2] Πετροπούλου, Α., (2000), σ. 296. Η εγγύη ήταν μια προφορική συμφωνία ανάμεσα στον πατέρα ή τον κηδεμόνα της νύφης και στον γαμπρό με την παρουσία μαρτύρων για το τι περιουσιακά στοιχεία θα μεταβίβαζε ο πρώτος στον δεύτερο με την τέλεση του γάμου.
[3] Δημοσθένης κατ Αφόβου, Α, 4-5, , Δημόσιος και ιδιωτικός βίος στην Ελλάδα, Τ.Α, ΕΑΠ, Πάτρα:2000, σελ 323.
[4] Πετροπούλου, Α., (2000), σ. 292. Γι αυτό συνήθως επιδιωκόταν η οικονομική επιφάνεια του γαμπρού να είναι αντίστοιχη με την προίκα χωρίς αυτό να σημαίνει ότι οι γάμοι στην Αθήνα ήταν ενδοταξική υπόθεση.
[5] Πετροπούλου, Α., (2000), σ. 295.
[6] Fraceliere, R., (2000), σ. 85. Η νύφη έμπαινε στο νέο της σπίτι κρατώντας μια σχάρα και ένα κόσκινο, δείγματα του νέου της ρόλου ως νοικοκυρά.
[7] Πετροπούλου, Α., (2000), σ. 285. Στην Αθήνα οι επίκληρες υποχρεώνονταν από την πολιτεία να παντρεύονται το πολύ μέχρι δεκατεσσάρων ετών με σκοπό να γεννηθεί το συντομότερο δυνατό αρσενικό παιδί στην οικογένεια. Στην Κρήτη η ορφανή κόρη ονομαζόταν πατρωιώκος και υποχρεωνόταν να παντρευτεί από δώδεκα ετών.
[8] Cantarella.(1996), σ. 94.
[9] Fraceliere, R., (2000), σ. 80.
[10] Δημοσθένης *κατ Αφόβου,* Α, 4-5,
[11] Ισαίου. *Περί του Κίρωνος κλήρου*, 15-16, 18-19. Επίσης, Mosse, C. (1996), σ. 84.
[12] Fraceliere, R., (2000), σ. 78.
[13] Πετροπούλου, Α., (2000), σ. 280. Κάθε όμοιος κληρονομούσε ένα κομμάτι γης το οποίο κληροδοτούσε με τη σειρά του στο γιο του.
[14] Πετροπούλου, Α., (2000), σ. 314. Ο γάμος προϋπέθετε αρπαγή της νύφης αν ο γαμπρός ήταν κάτω των τριάντα ετών.
[15] Μπιργάλιας, Ν. (2000), Ο Καιάδας, *εφ. Ελευθεροτυπία- Ιστορικά, Αρχαία Σπάρτη*, τ.61,

Αθήνα , σ. 23.
[16] Μπιργάλιας, Ν. (2000), σ.23. Σύμφωνα με το νόμο του Επιταδέα, η παρουσίαση του παιδιού από τον πατέρα στους φυλέτες αποτελούσε ταυτόχρονα δέσμευση ότι θα αφήσει τον κλήρο του στο συγκεκριμένο παιδί που αναλαμβάνει να μεγαλώσει και όχι σε κάποιον άλλον.
[17] Μπιργάλιας, Ν., (2000β), σ. 196. Τον 4ο αι. π.Χ. λόγω της λειψανδρίας, μεγάλος αριθμός κλήρων ανήκε σε γυναίκες. Η σταδιακή συγκέντρωση κλήρων σε λίγους δημιούργησε φαινόμενα πλουτοκρατίας, τα οποία οδήγησαν σε κοινωνική κρίση.
[18] Στη φράση *ταν ή επί τας* αποτυπώνεται αφενός η κυρίαρχη αξία της έννοιας της αρετής και της ανδρείας, αφετέρου η θέση της μητέρας κοντά στον γιο.
[19] Μπιργάλιας, Ν., (2000β), σ. 192. Έτσι, η τάξη των ομοίων επιβεβαίωνε την κοινωνική της κυριαρχία με υπηρεσίες που προσφέρονταν από υποδεέστερες ταξικές ομάδες (τρόφιμοι, υπομείονες), οι οποίες ωστόσο δεν ήταν αποκομμένες από αυτήν.
[20] Fraceliere, R., (2000), σ. 78.
[21] Ισαίου. *Περί του Κίρωνος:* Στην κόρη του Κίρωνα ανατέθηκε η προεδρία των Θεσμοφορίων, επειδή ο σύζυγός της είχε προσφέρει πλούσιο γαμήλιο τραπέζι σε συγγενείς και φίλους και στην συνέχεια είχε διοργανώσει συμπόσιο για τα μέλη της φρατρίας του.
[22] Cambiano G. et al., (1996), σ. 160.
[23] Cambiano G. et al., (1996), σ. 169. Τα πιθοίγια ήταν εορτές προς τιμή του Διονύσου όπου άνοιγαν τα πιθάρια και δοκίμαζαν το πρώτο κρασί.
[24] Redfield J. et al. (1996), σ. 326.
[25] Πετροπούλου, Α., (2000), σ. 293. Σύμφωνα με το βασιλιά της Σπάρτης Χάριλλο, ο λόγος για τον οποίο κυκλοφορούσαν «ακάλυπτες οι κόρες τους και οι γυναίκες τους ενδεδυμένες» ήταν γιατί οι κόρες έπρεπε να βρουν συζύγους, ενώ οι γυναίκες να κρατήσουν αυτούς που είχαν.

Ανθρωπολογία Γυναικείες σπουδές Φιλολογία

Η γυναίκα στη λυρική και την επική ποίηση

Λέξεις κλειδιά: *αρχαϊκή ποίηση*, *γυναίκα*, *επιθαλάμια ποιήματα*, *επική ποίηση*, *λυρική ποίηση*, *ομηρικά έπη*, *Σαπφώ*

Κ. Καλογερόπουλος, Δρ. Πανεπιστημίου Αιγαίου:
Πρόκειται για μια μελέτη που σχετίζεται με την εικόνα της γυναίκας στην αρχαϊκή ποίηση, εντοπίζοντας πιθανές διαφορές ανάμεσα στον τρόπο απεικόνισης του έπους και τον τρόπο απεικόνισης της λυρικής ποίησης. Η έρευνά μας εδώ εστιάζεται στην εξέταση των ρόλων που αναλαμβάνει η γυναίκα στα συγκεκριμένα αποσπάσματα, σε ποιά στοιχεία της γυναικείας προσωπικότητας δίνεται έμφαση και με ποιόν τρόπο παρουσιάζονται οι σχέσεις μεταξύ του άνδρα και της γυναίκας. Προκειμένου, βέβαια, να γίνουν κατανοητά τα εννοιολογικά πλαίσια μέσα στα οποία βρίσκει την έκφρασή της μια τέτοια αναζήτηση, χρειάζεται -έστω και συνοπτικά- να στραφούμε στον χώρο και τον χρόνο της αρχαϊκής ποίησης, στο περιβάλλον που διαμόρφωσε την ταυτότητα των προς εξέτασιν κειμένων. Στόχος μας εδώ δεν μόνον η ανθρωπολογική, ή η πραγματολογική ανάλυση, αλλά η κατανόηση των κειμένων με φόντο τη δυναμική της εποχής μέσα στην οποία παράγονται και από την οποία αντλούν το περιεχόμενό τους. Η αφήγηση της αρχαϊκής ποίησης είναι εν μέρει αποτύπωση της εικόνας του περιβάλλοντος κόσμου, είτε γίνεται με τρόπο ηρωικό, δηκτικό, αισθαντικό, ερωτικό φιλοσοφικό ή δραματικό και συνεπώς είναι πηγή πολύτιμων πληροφοριών για τους σκοπούς της μελέτης μας.

Η αρχαϊκή ποίηση

Αν θέλαμε να τοποθετήσουμε στον χώρο και τον χρόνο τις λογοτεχνικές περιόδους της αρχαίας Ελλάδας, θα καταλήγαμε σε τέσσερεις κύριες περιόδους, οι οποίες ξεκινούν με την εποχή του έπους κατά τον 10ο-8ο ΠΚΕ αιώνα, όταν η Ελλάδα ήταν ένα σύμπλεγμα αγροτικών κοινοτήτων που εξουσιαζόταν από γαιοκτήμονες αριστοκράτες. Κατά τον 7ο-6ο ΠΚΕ. αι. περίπου παρατηρείται η ανάπτυξη της λυρικής ποίησης, η οποία συνδέεται με την άνοδο της πόλης-κράτους. Η εδραίωση της πόλης, κατά τον 5ο ΠΚΕ. αι, συμπίπτει μάλλον με την ανάπτυξη της τραγωδίας, ενώ η ανάπτυξη της ρητορικής και της φιλοσοφίας συνδέεται με τον 4ο ΠΚΕ. και σαφώς με μια χρονική περίοδο παρακμής και μετασχηματισμού της των κοινωνικών και πολιτικών δομών της πόλης-κράτους.

Φυσικά από αυτή τη μάλλον απλουστευμένη χρονική διευθέτηση οι τέσσερις αιώνες από τον 10ο έως τον 6ο ΠΚΕ αι. είναι εκείνοι που μας ενδιαφέρουν άμεσα.. Η διαδρομή από τις αγροτικές κοινότητες στον πρώιμο σχηματισμό της πόλης αντιπροσωπεύεται από μια σειρά κοινωνικών μετασχηματισμών, οι οποίοι βρίσκουν την αντανάκλασή τους στην θεματολογία και την εικονοπλασία της ποιητικής αφήγησης. Από τα ομηρικά έπη –όπου το κοινό άτομο σχεδόν αγνοείται- φθάνουμε στη λυρική ποίηση, όπου ο μέσος άνθρωπος, αυτός που δεν διεκδικεί κάποια ηρωική καταγωγή, βρίσκει μια φωνή. Παρόλο που ποιητές όπως ο Αρχίλοχος ή ο Αλκαίος ήταν οι ίδιοι μέλη της κυρίαρχης αριστοκρατικής τάξης, εν τούτοις στη λυρική ποίηση βρίσκουμε ενδείξεις μιας φθίνουσας επικυριαρχίας της κληρονομικής αριστοκρατίας στις σύνθετες κοινωνικές και πολιτικές δομές και τις αναταραχές που προκάλεσε η αναδυόμενη πόλις[1].

Φαίνεται πως έως την ύστερη αρχαϊκή εποχή η ποίηση αντιπροσώπευε πιθανώς τη μοναδική μορφή ελληνικής λογοτεχνίας, για την οποία έχει τεθεί προβληματισμός αν γραφόταν ή ήταν προφορική. Φαίνεται ότι συνέβαιναν και τα δύο (Miller 1994, 169). Ωστόσο, εκείνο που ελκύει την προσοχή μας ιδιαίτερα, είναι το γεγονός ότι η ποίηση

έφερε *per se* τη δύναμη της ζωντανής αφήγησης και της άμεσης επικοινωνίας ανάμεσα στον ποιητή και την κοινότητα. Ακόμη και αν ο ποιητής εξέφραζε τα προσωπικά του συναισθήματα ή τις προσωπικές του σκέψεις, το περιεχόμενο της ποίησής του δεν μπορούσε να γίνει αντιληπτό χωρίς το κοινό που άκουγε, που επικροτούσε ή διαφωνούσε. Απαγγέλλοντας τους στίχους της η Σαπφώ, παρόλο που μιλούσε σε πρώτο πρόσωπο, διαμόρφωνε και διαμορφωνόταν, υπακούοντας στον άγραφο νόμο της επικοινωνίας που δεν αφήνει κανέναν ανεπηρέαστο. Ο καλλιτέχνης αντλεί από την κοινή δεξαμενή του συλλογικού ασυνείδητου της κοινότητας και ταυτόχρονα διαθέτει το εκφραστικό μέσο για να την εκφράσει. Δρα, λοιπόν, ως αντιπρόσωπος μιας συλλογικής εικόνας μέσα στο χρόνο (Havelock 1963, 199-200). Μέσω της προσωπικής του αθανασίας παγώνει την εικόνα και τη μεταφέρει στο διηνεκές, στις γενιές που θα συναντήσει στο διάβα της[2]. Από αυτή την εικόνα που έφθασε ως εμάς θα επιχειρήσουμε να διερευνήσουμε την εικόνα της γυναίκας στην αρχαϊκή ποίηση.

Επική ποίηση

Εκπρόσωπος του ηρωικού κυρίως έπους ο Όμηρος, εκπρόσωπος του διδακτικού κυρίως έπους ο Ησίοδος με τον στίχο τους μετέφεραν εικόνες για τηη θέση της γυναίκας σε ποικίλους ρόλους. Στους στίχους της Ιλιάδας (Γ΄ 171-179) ο Όμηρος παρουσιάζει την Ελένη να ασκεί αυτοκριτική, μετανοημένη για την εγκατάλειψη του συζυγικού οίκου και τα δεινά που προκάλεσε σε Αχαιούς και Τρώες. Όμως, ο τρόπος που την εκθειάζει ο ποιητής ως *δία γυναικών*, τα λόγια των προεστών λίγο πριν που τη συγκρίνουν με τις αθάνατες θεές (Γ΄ 155-160), και η αντιμετώπιση από τον ίδιο τον Πρίαμο κρύβει μια αίσθηση μεγαλοπρέπειας. Παρόλη την δεινή της θέση, η γυναίκα σε αυτό το σημείο της αφήγησης περιβάλλεται με ένα κομμάτι της λάμψης του ηρωικού έπους. Διατηρεί ψήγματα από την άλω του ηρωικού ήθους που προορίζεται μόνο για το ανδρικό φύλο (Mosse 1987, 54), εξαιτίας της θεϊκής ομορφιάς της, που παραπέμπει άμεσα στη θεϊκή της καταγωγή και γέννηση –όμοια με εκείνη της Αφροδίτης.

Η συνάντηση της Ανδρομάχης με τον Έκτορα αποδίδει μια διαφορετική εικόνα. Είναι ένα μοτίβο αποχαιρετισμού, στο οποίο η Ανδρομάχη εκφράζει την απελπισία της για τον μελλοντικό χαμό του άνδρα της, δείχνοντας παράλληλα την εξάρτηση της γυναίκας από την αρσενική παρουσία Δεν έχει πατέρα μήτε αδελφό να στηριχθεί στην περίπτωση που χαθεί ο Έκτορας. Η τρυφερή συνάντηση των δύο μέσα στον αχό της μάχης είναι μια πύλη που ανοίγει ο ποιητής στην ανθρώπινη όψη των πραγμάτων. Ο Έκτορας συλλογάται τα ίδια πράγματα και πιο πολύ την ατίμωση της γυναίκας του, αλλά δεν μπορεί να κάνει πίσω, γιατί ντρέπεται τις Τρωαδίτισσες και τους Τρώες. Αγαπά τη γυναίκα του, αλλά την στέλνει πίσω στον αργαλειό και τα του οίκου, συμβουλεύοντάς την να αφήσει τον πόλεμο για τους άνδρες. Εδώ η γυναίκα φαίνεται να έχει μια περιορισμένη θέση σε έναν ανδροκρατούμενο κόσμο, αλλά δεν λείπει το στοιχείο της εκτίμησης στο γυναικείο έργο ή την γυναικεία παρουσία. Ο Έκτορας υπολογίζει πολύ την γνώμη της Τρωαδίτισσας -όσο και του Τρωαδίτη- γεγονός που ορίζει το μέλλον του δυσοίωνα.

Ο Ησίοδος με τη σειρά του μας παραθέτει μια άλλη εικόνα. Η γυναίκα στην δική του εικόνα είναι αγγελιαφόρος της θεϊκής βούλησης και ταυτόχρονα η αιτία των παθών του ανθρώπινου γένους. Στολισμένη με θεϊκή ομορφιά και αδιάντροπη ψυχή, η Πανδώρα κατέχει την τέχνη της γοητείας και της εξαπάτησης. Σταλμένη ως δώρο στον *οψίνου* Επιμηθέα[3], ανοίγει τον πίθο με αποτέλεσμα να διαφύγουν όλα τα καλά και να οδηγηθεί η ανθρωπότητα στη φυσική και ηθική της παρακμή. Ως άλλη Λίλιθ ή Εύα, η Πανδώρα αντιπροσωπεύει την εικόνα της γυναίκας σε ένα κατεξοχήν πατριαρχικό μύθο. Ωστόσο, ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζεται εδώ, σε αντιδιαστολή με τον καθαρό μισογυνισμό του μύθου της Θεογονίας[4], η Πανδώρα φέρει στοιχεία μιας θεϊκής

νομοτέλειας, μιας *ειμαρμένης* από την οποία δεν μπορεί να ξεφύγει το γένος των ανθρώπων. Δεν είναι η ίδια που επιθυμεί τα βάσανα για το ανθρώπινο γένος. Είναι οι θεοί πίσω της που την καθοδηγούν μέσω των ιδιοτήτων που της αποδίδουν.

Στο βάθος της τούτη η εικόνα κρύβει κάτι πολύ βαθύτερο από την γυναίκα ως αιτία κακού, όπως όλοι οι προγενέστεροι ή μεταγενέστεροι κοσμογονικοί μύθοι της εύφορης ημισελήνου. Είναι μια αναπαράσταση μιας πρώιμης ανθρώπινης ανυπακοής και της επακόλουθης αντίδρασης των θεών. Συνεπώς, η γυναίκα είναι το φόβητρο των θεών μέσα στον κόσμο των ανθρώπων και τούτο μας οδηγεί σε μια διαφορετική αντίληψη για την εικόνα του παραγκωνισμού της γυναίκας στην αρχαία Ελλάδα, εκείνη του φόβου των ανδρών απέναντι στη φυσική ανωτερότητα της θηλυκής αρχής (Borneman 1988, 273).

Λυρική ποίηση
Η εικόνα της γυναίκας αλλάζει στην λυρική ποίηση. Εκπρόσωπος της λυρικής ποίησης, ο Μίμνερμος συγκαταλέγεται στους ελεγειακούς ποιητές και υμνεί τις φευγαλέες και παροδικές απολαύσεις του έρωτα και της νεότητας. Η εικόνα που μας παρουσιάζει στο απόσπασμά του είναι εκείνη της γυναίκας που προκαλεί τον πόθο και την ερωτική ικανοποίηση. Αδυνατώντας να αντιμετωπίσει τα γηρατειά στους μελαγχολικούς στίχους του, ο ποιητής μάς παραθέτει ως μόνη σχέση άνδρα και γυναίκας την ερωτική. Βέβαια, αξιοσημείωτο είναι ότι τοποθετεί τις ερωτικές απολαύσεις σε ίση μοίρα και για τις γυναίκες και για τους άνδρες. Εδώ ίσως βρίσκεται και η πρωτοτυπία του, καθώς η γυναίκα στην αρχαϊκή κοινωνία δεν είναι αναγκαίο να ικανοποιείται ερωτικά, παρά μόνο να τεκνοποιεί υγιείς απογόνους και κατά προτίμηση αρσενικούς.

Ο Σημωνίδης, στο απόσπασμα από το «Ίαμβος κατά γυναικών» ως άνδρας που απευθύνεται σε ανδροκρατούμενη κοινωνία, σατιρίζει με τρόπο αρκετά δηκτικό την γυναικεία φύση, αποδίδοντάς την με στερεότυπα του ζωικού βασιλείου και στοιχεία της φύσης. Έτσι, στις εικόνες της γυναίκας με ζωώδη συμπεριφορά διακρίνουμε εκείνη της γουρούνας ως ανοικοκύρευτης, βρώμικης και άσχημης, της πονηρής αλεπούς, της φλύαρης σκύλας, της ανυπάκουης και πεισματάρας κ.λπ. Στην εικόνα της γυναίκας που αποδίδεται με τα στοιχεία της φύσης, την θάλασσα και την γη, τής αποδίδει τα ελαττώματα της λαιμαργίας και της κυκλοθυμικής συμπεριφοράς, καθώς «τη μιαν ημέρα λάμπει από χαρά…ενώ την άλλη… μαίνεται απλησίαστη σαν σκύλα που φυλάσσει τα μικρά της». Μέσα στην δηκτικότητά του ο ποιητής εγκωμιάζει εκείνη που μοιάζει με μέλισσα. Είναι καλή σύζυγος, τέλεια νοικοκυρά, φιλόστοργη μητέρα. Εξαιτίας της ευημερεί ο οίκος και αυξάνεται η περιουσία. Εντούτοις, σε όλη αυτή την πολυσύνθετη εικόνα κοινωνικής κριτικής είναι φανερή η ησιόδεια επίδραση, αφού ο Σημωνίδης εξαρχής θεωρεί τη γυναίκα χωριστή δημιουργία από τον άνδρα[5].

Άλλος ένας παρεξηγημένος ποιητής, ο Ανακρέων, αν και υπερασπιστής του μέτρου, θεωρείτο γλεντζές και μέθυσος. Από τον τόπο καταγωγής του, την Τέω της Μ. Ασίας, βρέθηκε στα θρακικά Άβδηρα, όπου και έγραψε εξαίρετα συμποτικά τραγούδια. Ο ποιητής στο συγκεκριμένο απόσπασμα που εξετάζουμε, εξυμνεί την ομορφιά της νεαρής γυναίκας, του αντικείμενου της ερωτικής επιθυμίας που είναι ατίθαση και απρόσιτη. Ο άνδρας, ως επιδέξιος εραστής θα την χαλιναγωγήσει και θα τη μυήσει ερωτικά. Η γυναίκα παρουσιάζεται ως θήραμα-αντικείμενο του ανδρικού πόθου και την ίδια στιγμή ο άνδρας γίνεται ο κυνηγός-θύτης που έχει ένα και μοναδικό στόχο, το θήραμά του και την ικανοποίηση της ερωτικής του διάθεσης. Η δίωξη ή αρπαγή είναι ένα συνηθισμένο θέμα της αρχαιοελληνικής απεικονιστικής τέχνης, ιδιαίτερα για τους ζωγράφους του 5ου ΠΚΕ αι. (Reeder 1995, 47), ενώ η εικόνα-μεταφορά της γυναίκας ως ανυπότακτου ζώου, τόσο στην ποίηση του Σημωνίδη όσο και του Ανακρέοντα, αντλεί την πανάρχαια καταγωγή της από τις

κυνηγετικές κοινωνίες της 7ης χιλιετίας ΠΚΕ[6]. Τούτη την αντίληψη του ανυπότακτου ζώου διατηρεί η ελληνική κοινωνία και στην κλασική εποχή, λίγο πριν την περίοδο της παρακμής της πόλης-κράτους οπότε αλλάζει αναγκαστικά το κοινωνικό *status* της γυναίκας[7].

Η μονωδία φθάνει πιθανώς στην ακμή της τεχνικής της αρτιότητας με τους Λέσβιους ποιητές Αλκαίο και Σαπφώ. Στο απόσπασμα που εξετάζουμε, η ποιήτρια εκφράζει τα συναισθήματά της για μια γυναίκα, που εκδηλώνει τον έρωτά της σε έναν άνδρα. Το συγκεκριμένο απόσπασμα είναι απίθανο να συγκαταλέγεται στα *επιθαλάμια* ποιήματα που έγραψε η Σαπφώ, (Lesky 1981, 221) και να απευθύνεται σε κάποια νύφη. Είναι μάλλον μια ατομική έκρηξη ερωτικών συναισθημάτων μπροστά σε μια ερωτική σκηνή που εκτυλίσσεται θαρρείς μπροστά της. Η ηρωίδα προκαλεί το ενδιαφέρον του άνδρα μέσα στην σκηνή και της ποιήτριας που βρίσκεται έξω από την σκηνή σε ένα διαφορετικό πλαίσιο, που της επιτρέπει να παρατηρεί τον εαυτό της και τα συνταρακτικά αλλεπάλληλα συναισθήματα που της προκαλεί η εξέλιξη του δρώμενου. Ο ρόλος που αποδίδεται εδώ στην Σαπφώ είναι της γυναίκας που αρέσκεται στο ίδιο φύλο, αν και έχουν διατυπωθεί αρκετές αντιρρήσεις επί του θέματος. Η σχέση του άνδρα και της γυναίκας στο ποιητικό απόσπασμα είναι μάλλον άνιση, καθώς ο άνδρας εξυψώνεται ως «ίδιος θεός». Ωστόσο, ο τρόπος με τον οποίο αφηγείται η ποιήτρια το ερωτικό πάθος, αποδίδει με τον καλύτερο δυνατό τρόπο τον έρωτα ως εξωλογική δύναμη που θυμίζει ασθένεια.

Επίλογος

Από τα παραδείγματα που αντλήσαμε έως τώρα, φαίνεται πως οι γυναίκες του ηρωικού έπους είναι γυναίκες κοινωνιών που βρίσκονται σε εμπόλεμη κατάσταση. Η γυναίκα στο διδακτικό έπος αντιπροσωπεύει μια μυθολογική εικόνα, ενώ οι γυναίκες της λυρικής ποίησης είναι κυρίως γυναίκες μιας κοινωνίας σε καιρό ειρήνης. Στην συγκρατημένη τους αφήγηση για την γυναίκα οι επικοί ποιητές αποδίδουν εικόνες από την συλλογική μνήμη. Με λίγα λόγια αντλούν στοιχεία από το περιβάλλον τους και τα μεταδίδουν ως ιστορική μνήμη. Από την διήγησή τους είναι δυνατόν να κατανοήσουμε την γενικότερη νοοτροπία στις σχέσεις ανδρών και γυναικών, αλλά και την εικόνα της θέσης της γυναίκας στην αρχαιοελληνική κοινωνία. Αυτή η θέση είναι αναγκαστικά περιορισμένη στα του οίκου. Οι επικοί ποιητές είναι επιφυλακτικοί απέναντι στο θηλυκό γένος, γιατί του προσδίδουν την ικανότητα του τεχνάσματος, της γοητείας και της εξαπάτησης (Lyons 1996, 18). Ωστόσο, η εικόνα της γυναίκας στην ηρωική ποίηση ως σύζυγος και κόρη ηρώων είναι σημαντική για δυναστικούς μάλλον λόγους, καθώς στη μητρογραμμική διαδοχή είναι η γυναίκα που παρέχει την πρόσβαση στη θεία καταγωγή, επιθυμητή για οποιαδήποτε αριστοκρατική οικογένεια (Λεκατσάς 1941, 241) και έτσι η συμπεριφορά τους διαφοροποιείται σε περιπτώσεις θεϊκής καταγωγής, όπως αυτή της Ελένης.

Η λυρική ποίηση από την πλευρά της αποδίδει περιφραστικά μια εικόνα υποκειμενική. Η λυρική μνήμη είναι εξατομικευμένη, στον βαθμό που παρουσιάζει την ατομική άποψη του ποιητή για το κοινωνικό γίγνεσθαι. Συνεπώς, είναι φυσικό το γεγονός πως αντλούμε μεγαλύτερη ποικιλία χαρακτήρων και εικόνων, στις οποίες η εικόνα της γυναίκας προσλαμβάνει είτε δηκτικό ή ερωτικό χαρακτήρα στις ποικίλες αποχρώσεις του. Από τον δηκτικό χαρακτήρα του Σημωνίδη, όμως, ως τον κοσμογονικό μισογυνισμό του Ησίοδου υπάρχει μεγάλη απόσταση. Ο Ησίοδος όχι μόνον θεωρεί τη γυναίκα προσωποποίηση του δόλου, αλλά και αγγελιαφόρο της θέλησης του Δία, εμπλέκοντάς την έτσι στην αρχετυπική μυθολογία του κοσμικού κακού (Λεκατσάς 1941, 25). Αντίθετα, η άποψη του Σημωνίδη είναι αποτέλεσμα ενός συνδυασμού της ησιόδειας αντίληψης για την ξεχωριστή δημιουργία της γυναίκας[8] και της καθημερινής εμπειρίας της κοινωνικής κριτικής μέσα από τα μάτια του συγκεκριμένου ποιητή, ένα λαϊκό θέμα (Lesky 1981, 181) που αντανακλά

την γενικότερη επιθυμία μιας πατριαρχικής κοινωνίας για το είδος της γυναίκας που της ταιριάζει.

Η Σαπφώ είναι μια «ανωμαλία» στην κανονικότητα μιας ανδροκρατούμενης κοινωνίας και ταυτόχρονα αίνιγμα. Ως μόνη θηλυκή παρουσία έχει προκαλέσει ιδιαίτερα το ενδιαφέρον των μελετητών της αρχαίας ελληνικής ποίησης. Σε μια κοινωνία στην οποία οι γυναίκες κατέχουν ένα τόσο πενιχρό δημόσιο ρόλο, η γυναίκα-ποιητής αξίζει την παρατήρηση. Πολύ περισσότερο αν σκεφτούμε ότι η ποίηση στην αρχαία Ελλάδα επέζησε και διαδόθηκε στο μεγαλύτερο τμήμα της με προφορική μορφή, μέσω της επαναλαμβανόμενης απόδοσης, και όχι μέσω της γραφής. Τα ποιήματα γίνονταν γνωστά μπρος σε κοινό. Και εδώ είναι που κάνει τη διαφορά η Σαπφώ σε ό,τι αφορά στην εικόνα της γυναίκας στην αρχαϊκή ποίηση. Αποκλεισμένη από την πολιτική δύναμη, η ποιήτρια δραπετεύει από τις ιεραρχίες και τους αποκλεισμούς που επιβάλλει στον κόσμο η αρσενική δύναμη και μιλά στους σύγχρονούς της για την γυναίκα με έναν εντελώς διαφορετικό τρόπο (Williamson 1995, 130). Από μόνη της μια τέτοια πράξη αποκτά αντιεξουσιαστική διάσταση και δείχνει την δύναμη της λυρικής ποίησης να αντιμετωπίζει με προσωπικό και ενίοτε ανατρεπτικό τρόπο τα κοινωνικά προβλήματα.

Σημειώσεις

[1] Η ίδια η Σαπφώ, για παράδειγμα, μετείχε ενεργά στις κοινωνικοπολιτικές διαμάχες που συντάραξαν το νησί της, με αποτέλεσμα να εξοριστεί από τον Πιττακό το 600 Π.Κ.Ε. (Τζεδάκις, 1995, σ.144).

[2] Σαπφώ απ. 147, «…μνάσεσθαι τινά φαμί και έτερον αμμέων».

[3] Πινδ. ΙΙ, v 28.

[4] Ησίοδου, *Θεογονία*, 535-612

[5] «χωρίς γυναικός θ<εό>ς εποίησεν νόον τα πρώτα».

[6] Είναι ενδεικτική η απεικόνιση μιας θεάς που ήρθε στην επιφάνεια στις ανασκαφές του στο Κατάλ Χουγιούκ, στην Ν.Α. Ανατολία με ένα κρανίο ζώου ανάμεσα στα πόδια της ως τελική έκβαση μιας γέννας. (Gimbutas, 1991, σ. 224).

[7] Είναι ενδεικτική η θέση του Αριστοτέλη (*Πολιτικά* 1313b) «..και τα περι την δημοκρατίαν δε γιγνόμενα την τελευταίαν τυραννικά πάντα, γυναικοκρατία τε περί τας οικίας, ιν' εξαγγέλλωσι κατά των [35] ανδρων, και δούλων άνεσις διά την αυτήν αιτίαν: ουτε γαρ επιβουλεύουσιν οι δούλοι και αι γυναίκες τοις τυράννοις…», σύμφωνα με την οποία η γυναίκα είναι ανατρεπτικό στοιχείο για την δημοκρατία εξαιτίας της ανυπακοής της και (*Ιστορία των Ζώων* 581b, 10-15), όπου δίνει έμφαση στο γεγονός ότι οι γυναίκες στην διάρκεια της εφηβείας τους θα πρέπει να είναι υπό παρακολούθηση.

[8] Ησίοδου, *Θεογονία*, 570 κ.ε.

Βιβλιογραφία

Ξενόγλωσση

Gimbutas Marija, (1991), *The Civilization of the Goddess: The world of old Europe*, San Fransisco: Harper

Havelock, Eric A. (1982), *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*. Princeton: Princeton University Press,.

Lyons Debora, (1996*), Gender and Immortality: Heroines in Ancient Greek Myth and Cult*, Princeton: Princeton University Press, .

Miller Paul A., (1994), *Lyric Texts and Lyric Consciousness: The Birth of a Genre from Archaic Greece to Augustan Rome*, London: Routledge,.

Reeder Ellen D., (ed.) (1995), *Pandora: Women in classical Greece,* Princeton, N. Jersey: Princeton University Press,.

Ross W. D., (ed), (1957), *Aristotle's Politica*, Oxford: Clarendon Press.

Williamson, Margaret, (1995), *Sappho's Immortal Daughters*. Cambridge: Harvard University Press.
Ελληνική και ελληνόγλωσση
Αλεξίου, Ευάγγελος. κ.α., (2001), *Γράμματα Ι: Αρχαία Ελληνική και Βυζαντινή Φιλολογία, Τομ. Α΄, Αρχαϊκή και Κλασική Περίοδος*, Πάτρα: Ε.Α.Π.
Borneman Ernest, (1988), *Η Πατριαρχία: Η προέλευση και το μέλλον του κοινωνικού μας συστήματος*, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.
Κακριδής, Ιωάννης, (χ.χ.), (μτφρ.), *Ομήρου: Ιλιάδα,* Τόμος Α΄, Αθήνα: Δαίδαλος-Ι. Ζαχαρόπουλος.
Λεκατσάς, Παναγής, (μτφρ.), (1941), *Ησίοδου: Θεογονία-Έργα και Ημέραι-Ασπίς Ηρακλέους-Ηοίαι*, Αθήνα: Δαίδαλος-Ι. Ζαχαρόπουλος.
Lesky, Albin, (1981), *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, Θεσσαλονίκη: Αφοι Κυριακίδη.
Τζεδάκις, Γιάννης, (εκδ) (1995), *Από τη Μήδεια στη Σαπφώ: Ανυπότακτες γυναίκες στην αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα: ΥΠΠΟ, ICOM-Ελληνικό Τμήμα.
Mosse, Claude (1987), *Η Αρχαϊκή Ελλάδα*, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ.

ARCHIVE ISSN 2654-2366 EBE/NLG